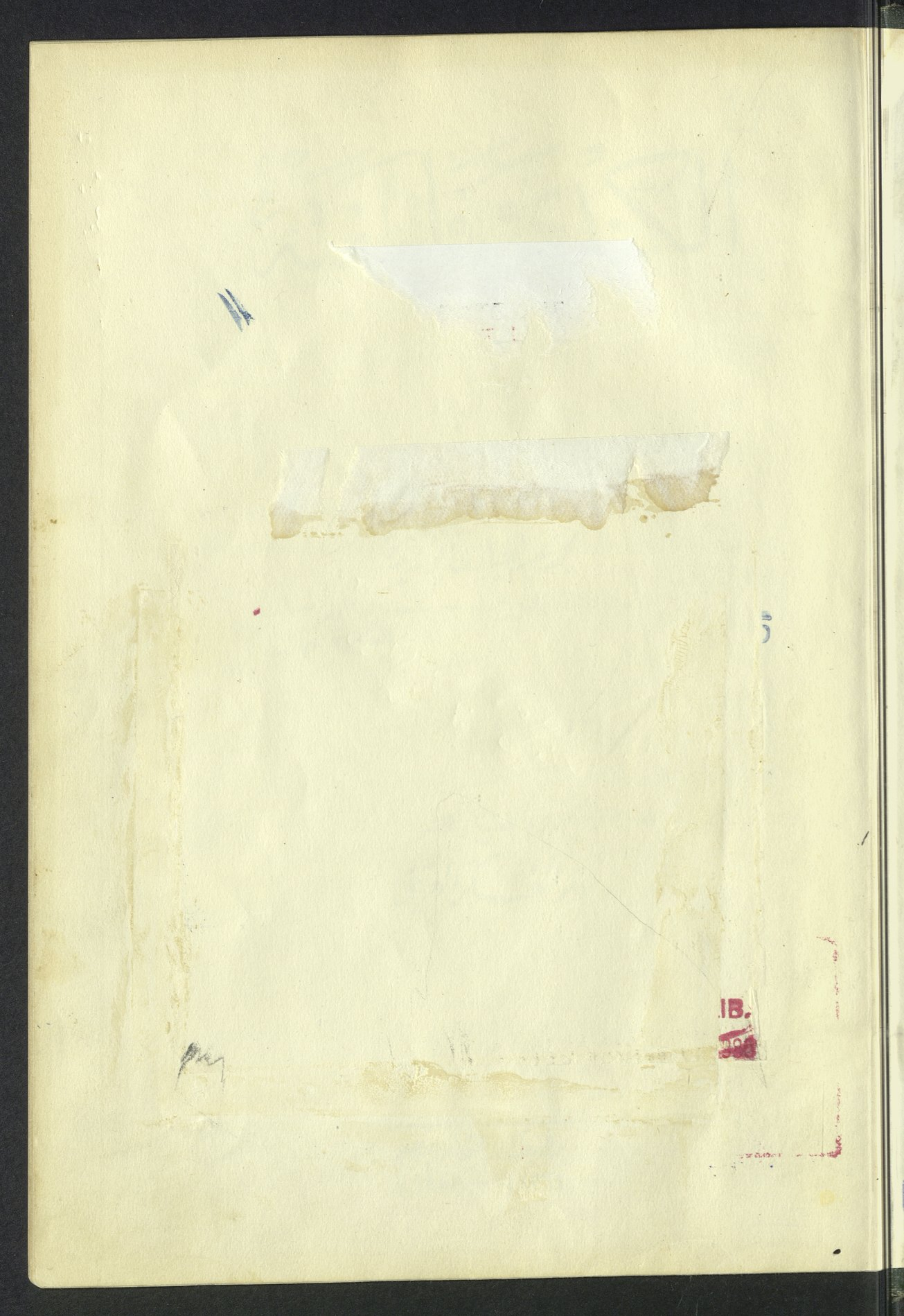
ابوريدة

الكندي وفلسفته

ص ٥٤
و٢٦ note

189.3
A16kA

تجليد صالح الدقر
تلفون ٢٢٩٧٧



189.3
A16kA
c.1

الكندي وفلسفته

تأليف

محمد عبد الهادي أبو ريدة

الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول سابقاً
القاهرة حالياً.

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

مطبعة الاعتماد بمصر

١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

الإهداء

إلى روح أستاذى المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ،

المغفور له

الشيخ مصطفى عبد الرازق

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد .

فإن الكندى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول علمائه فى ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آراؤه وآثاره بعناية الباحثين .

وقد كان المعروف لنا عن الكندى حتى عهد غير بعيد قليلا جداً عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلا من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاء بعده من المؤرخين (١) أو المفكرين الإسلاميين (٢) أو من المؤلفين الأوروبيين الذين كتبوا باللاتينية فى العصور الوسطى . وقد كان الغرب أحسن حظا من الشرق فى المعرفة بالكندى وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه ، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين ، وكانت أكبر مجموعة من آرائه مذكورة فى رسالة لاتينية تحوى نقدا لآراء الفلاسفة (٣) .

---

(١) كالذى ذكره ابن نباتة فى سرح العيون فى أقسام علوم الفلسفة ومراتبها بحسب موضوعها ، السرح ص ١٢٥ ط . بولاق أو الذى ذكره الشهرزورى فى نزهة الأرواح (ص ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة) حكاية لرأى أفلاطون فى مكان الأنفس بعد فراق الأبدان وفى ترقيها — راجع ص ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل .

(٢) مثل رأى الكندى فى الأدوية المركبة الذى يذكره ابن رشد فى كتابه الكليات (ص ١٦١ وما بعدها ، خصوصا ص ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩) وينقده نقدا شديدا — قارن أيضا كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ١٢٩ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٣) هى رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum (رسالة فى أخطاء الفلاسفة) التى نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١ . وفيها آراء كثيرة تنسب للكندى ، ونجدها بعناها فى رسائله .

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندى منذ زمان طويل، مثل رسالته «فى ملك العرب وكميته» التى نشرها أوتو لوت Otto Loth بالعربية وقدم لها — ليبتزج ١٨٧٥ وذلك ضمن كتاب Morgenlaendische Forschungen (أبحاث شرقية) من ص ٢٦١ — ٢٧٩، ومثل الرسائل الثلاث[١] التى نشرها فى ترجمتها اللاتينية ألبينو ناجى Albino Nagy فى جزء من مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) التى ظهرت فى مدينة مينستر (Muenster) عام ١٨٩٧ — الكراسة الخامسة من المجلد الثانى. غير أن الرسالة الأولى ليست بالفلسفية، وفيها نجد الكندى منجما من طراز خاص.

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية؛ وهى وإن كانت فى الفلسفة فإن قراءتها ومعرفة مافيها كانتا غير ميسورتين لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهورهم. وقد نشرت للكندى فى السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ماليس بفلسفى مثل رسالته الخلقية «فى الحيلة لدفع الأحزان» التى نشرها H. Ritter و R. Walzer[٢]، ومنها رسائل قليلة فى الفلسفة لناشرين غربيين[٣] وشرقيين[٤]؛ إلا أنها نشرات مغلوطة النص، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربى الذى لايوجد إلا فى مخطوط واحد مغلوط أيضا وسىء النسخ.

لذلك ظل الباحث، فى محاولته معرفة الكندى كمفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانه فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجوه الشبه والخلاف

---

(١) هى: رسالة (فى العقل) De Intellectu، ورسالة De Somno et Visione (فى النوم والرؤيا)، ورسالة De Quinque Essentiis (فى الجواهر الخمسة). والرسالتان الأوليان، قد نشرتا فى الجزء الأول من الرسائل. أما الأخيرة فنظرا لأنه ليس لها مقابل عربى فقد أعددنا ترجمتها العربية للنشر فى الجزء الثانى.

(٢) تجد هذه الرسالة وترجمتها إلى الإيطاليـة فى نشرات Reale Accademia Nationale. dei Lincei التى تصدر فى روما — السلسلة السادسة — المجلد الثامن — الكراسة الأولى عام ١٩٣٨ ص ٣١ — ٤٧ الأصل العربى، ص ٤٧ — ٦٢ الترجمة الايطالية.

(٣) راجع ما يذكره بروكلمان فى الجزء الأول ص ٢٣١ من الطبعة الثانية.

(٤) نشر الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى — القاهرة ١٩٤٨ م. وقد خالفناه فى قراءة كثير من المواضع.

بينه و بين فلاسفة اليونان ، لايستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذى كان معروفا له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجهوده الفلسفى ونوع هذا المجهود . فمن رأى كثرة كتبه فى الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بنزعة غالبة عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات (١). ومن رأى مصنفاته فى نواح ومسائل من علم الكلام لعهده أو رأى مشاركته لمتكلمى عهده من المعتزلة فى مجادلاتهم وردودهم كان على حق فى استنباط أنه كان متكلما ومعتزليا (٢) . وقد يكون الاستنباط فى معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستندا إلى رأى المؤرخين الشرقيين (٣) أو المؤلفين الأوروبيين (٤) فى ذلك .

ولكن هذه الأحكام ، وإن كانت صحيحة ، ليس لها من القيمة فى أيامنا ، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب الكندى ذاتها ؛ هذا إلى أنها أحكام إجمالية لاتغنى كثيرا فى البحث العلمى .

مهما يكن من شىء فإن العلماء فى الشرق والغرب قد أشادوا بمكان الكندى فى العلم ، وهم على حق كما سنرى . وإذا كان الكندى قد عرف فى الشرق بأنه

---

(١) قارن مثلا رأى الدكتور ابراهيم مدكور ، قبل كشف رسائل الكندى ، وذلك فى كتابه : — La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥ ، ٨ — ٩ . وهو يعتبر الكندى طبيبا وفلكيا رياضيا أكثر منه فيلسوفا ، ويميل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين ويعده ممهدا . والحق أن الكندى كان فيلسوفا بالمعنى الواسع الذى يتمثل فى فلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من فلاسفة الإسلام .

(٢) مثل دى بور — أنظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ .

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند الكلام عن شأنه فى العلم . ويمكن أن نضيف إلى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البيهقى والشهرزورى من أنه « كان مهندسا خائضا غمرات العلم » وأنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » أو مايقوله القفطى (ص ٢٤١) من أنه ألف بعض كتبه فى التوحيد وفى إثبات النبوة « على سبيل أصحاب المنطق » ، أو أخيراً ما يذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أنه « لم يكن فى الإسلام فيلسوف غيره احتذى فى تآليفه حذو أرسطو » ، ونحو ذلك من الأحكام التى يسهل بعد الاطلاع على رسائل الكندى أن نقيم عليها الدليل ، وهو ما سيتبين فيما بعد .

(٤) أنظر مثلا رأى كاردانوس فى الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية فى أخطاء الفلاسفة ، حيث ينسب للكندى آراء فى التنجيم والجبرية الكونية ونفى الصفات الالهية الخ ورأى دى بور فى كتابه المتقدم ذكره وفى مقاله عن الكندى فى دائرة المعارف الإسلامية .

مؤسس الفلسفة الإسلامية ، فإنه قد عرف فى الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخا ومفكرا مثل كاردانوس الرياضى والفيلسوف الإيطالى المتوفى عام ١٥٧٦ م ، فى كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ — ٥٧٤ من ط ١٦٦٤ ، بازل) يحصى الرجال الأثنى عشر المبرزين فى التفكير النافذ ويمدحهم ويذكر الناحية التى نبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندى بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cùm nihil sit ingeniosius.

التى يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا (١) ، مثالا للمؤلفين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسالته فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للمطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه » . أو : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا ، شاهداً على أنه لا أحذق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التى يذكرها ابن رشد رسالته فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبع » .

* * *

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندى وقيمتها كانت ستظل ناقصة ، لولا أن المستشرق الألمانى ، العلامة ه . ريتر Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو وزميله م . بلسنر Martin Plessner فى مجلة « الأرشيف الشرقى » التشيكوسلوفاكية Archiv Orientáln ، فى المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٣٦٣ — ٣٧٢) . قرأت فى أثناء دراستى فى الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغبت فى الاطلاع على المخطوط وفى نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة مما تضمنه ، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعونى بك ، فطلب من صديقه محمد على البقلى بك قنصل مصر فى استانبول

---

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندى محمد بن موسى ، مخترع علم الجبر .

إذ ذاك أن يسعى فى الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١)
فلما وصلنى قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتناه رحمة الله لمكتبة الأزهر، وشجعنى على نشره وها قد ظهر الجزء الأول منه للقراء والباحثين بفضل عناية دار الفكر العربى وحسن تقديرها للآثار الجليلة للقدماء وإنى واثق واثقا أنه يملأ فراغا كبيرا فى معارفنا بالفلسفة الإسلامية.

وإنى لأرجو أن أكون بإخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذى كتبته لها والذى آثرت تقديراً لحاجة بعض القراء أن يظهر مستقلا — قد وفيت لأول فيلسوف عربى وأسعفت القارىء العربى بما هو متعطش إليه من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وبآرائه.

القاهرة فى ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونيه سنة ١٩٥٠

محمد عبد الهادى أبو ريده

الأستاذ المساعد

بكلية الآداب بجامعة فؤاد سابقاً

(١) ولم أكن أعلم، ولم ينبهنى أحد إلى، أن هـذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج، وذلك لقصر المدة التى أقمتها فى مصر بعد الحرب حتى وصلتنى النسخة المصورة من استانبول. وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا فى الخارج.

محتويات الكتاب

الإهداء . . . . ب

مقدمة . . . . ج

تصدير الكندى وفلسفته . . . .

أصل الكندى وحياته . . . . . . ص ١

ثقافته . . . . « ٧

شأنه فى العلم . . . . « ٩

شخصيته . . . . « ١٤

الكندى ووضع الاصطلاح الفلسفى . . . . . « ١٨

أسلوب الكندى . . . . « ٢١

منهج الكندى . . . . « ٢٥

الكندى والمعتزلة . . . . « ٢٧

فلسفة الكندى . . . . « ٣٢

مصادرها ومادتها . . . . « ٣٢

الفلسفة والفيلسوف . . . . « ٤٢

برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها . . . . . « ٤٧

الحقيقة . . . . « ٤٩

الدين والفلسفة . . . . « ٥٢

بناء العالم . . . . « ٥٨

حدوث العالم . . . . « ٦٢

أدلة وجود الله . . . . « ٧٥

الصفات الإلهية . . . . « ٨٤

نظرية الفعل . . . . « ٨٧

الكندى وأرسطو . . . . « ٩٣

الكندى وأفلاطون . . . . « ٩٨

السيرة الفلسفية . . . . « ١٠١

تصدير

أصل الكندى وحياته (١) :

يتفق أصحاب التراجم على أصل الكندى وأنه عربى صميم . ولذلك يسمونه «فيلسوف العرب» أو «فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها» ، وذلك تمييزاً له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب .

ونجد أول ترجمة للكندى عند ابن النديم (٢) ، وهى تحتوى على نسبه : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس . . . حتى ينتهى هذا النسب إلى يَعْرُب ؛ ولا نجد بعد هذا سوى بيان شأن الكندى فى العلم وأنواع العلوم التى ألف فيها تصانيفه ، مع ذكر هذه التصانيف فى كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية فى ذلك العصر . ولا نجد من المميزات الشخصية التى استلفتت نظر ابن النديم سوى مايذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلا . أما حياة الكندى وظروف نشأته وتحصيله ، وكذلك ما كان فى حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذى ألف كتابه حوالى عام ٣٧٧ ﻫ (٣) — منها شيئا . وكل مانعرفه عن الكندى قبل هذا التاريخ لايعدو الإشارة العارضة ، مثل قول الطبرى (٤) فى حوادث عام ٢٤٨ ﻫ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبعاد أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أو مثل مايحكيه الجاحظ فى كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندى (٥) ، مما هو

---

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة ومجدها المؤثل ومكانتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحثا للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عنوانه : «فيلسوف العرب والمعلم الأول» ط . القاهرة، ١٩٤٥ ، وبحثا للأستاذ محمد متولى تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ من ط . ليبتزج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) فى التاريخ الكبير ج٣ص ١٥٠٢ من الطبعة الأوروبية .

(٥) كتاب البخلاء ص ٦٨ ، ٨٥ فما بعدها من طبعة ليدن ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر صراحة أن المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق .

أدخل فى باب الأدب والخيال الأدبى منه فى باب التاريخ، أوما يذكره فى كتاب الحيوان (١) من أنه كان فى دار فيلسوفنا حيوانات نادرة.

أما الترجمة التى فيها تفصيل أكثر من ذلك فهى عند القاضى صاعد بن أحمد الأندلسى المتوفى عام ٤٦٢ هـ، فى كتابه «طبقات الأمم» (٢).

يذكر صاعد أيضا نسب الكندى حتى ينتهى به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، كما يعطينا شيئا من أخبار آبائه، فيقول إن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للمهدى والرشيد (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبى عليه السلام (٤)، وكان قبل ذلك هو وآباؤه ملوكا على كندة أو على بنى الحارث الأصغر فى حضرموت أو ملوكا على اليمامة والبحرين وغيرهما؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندى من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال.

أما ظهير الدين البيهقى المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو فى كتابه «تتمة صوان الحكمة» (٥) يكتفى بأن يذكر نوع تخصص الكندى وإنتاجه الفلسفى وأنه قد «ارتبطه المعتصم [وكان أستاذه ولده أحمد] (٦)»، ويذكر شيئا من كلماته. على أن البيهقى يكاد ينفرد بذكر الخلاف فى ملّة الكندى وقول البعض إنه كان يهوديا ثم أسلم والبعض الآخر أنه كان نصرانيا (٧). وفى هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول التقاء بيت الكندى بالإسلام كان فى شخص الأشعث بن قيس الذى قدم فى وفد من قومه على النبى صلى الله عليه وسلم فى العام العاشر من الهجرة؛

---

(١) ج ٥ ص ٩٧.

(٢) ط. مطبعة محمد محمد مطر، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٩ فما بعده.

(٣) حكم المهدى من ١٥٨ — ١٦٩ هـ، والرشيد من ١٧٠ — ١٩٣ هـ.

(٤) قارن مثلا الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ، وتجريد أسماء الصحابة للذهبى ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدر آباد ١٣١٥ هـ.

(٥) ط. لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥، وهو الذى نشره الأستاذ العلامة محمد كرد على بك بعنوان «تاريخ حكماء الإسلام» — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م.

(٦) هذه الزيادة موجودة فى الترجمة الفارسية لتتمة صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة لاهور سنة ١٣٥١ هـ، ويقول الشهرزورى إن الكندى كان مؤدبا لأحمد بن المعتصم.

(٧) والشهرزورى فى كتاب نزهة الأرواح يتابع البيهقى فى ذكر الخلاف فى ملة الكندى أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزهة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعث زمنا قصيراً بعد وفاة النبى عليه السلام ، فإنه عاد إلى الإسلام واشترك فى الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة ، ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند اليهم من أعمال الدوله — حتى عصر الكندى — ما أسند : وأغلب الظن أن ما أثير من خلاف حول ديانة الكندى إما أن يكون ناشئا عن خلط بين شخصه وشخص آخر أو عن اتهام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء التمنز بالعلم أو أخيرا عن استنتاج غير ناضج مما يحكى من أن اليهودية كانت فى الجاهلية موجودة فى قبيلة كندة (١) .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطى المتوفى عام ٦٤٦ﻫ وجدناه فى كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » يذكر نسب الكندى كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جلجل الأندلسى أن الكندى « كان شريف الأصل بصريا وكان جده ولى الولايات لبنى هاشم — ونزل البصرة ، وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب . . . وخدم الملوك مباشرة بالأدب » ، وأنه كان مريضا بعله فى ركبته ، يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العله به حتى مات (٢)

أما ابن أبى أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ ﻫ ، فهو فى كتابه « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » الذى ألفه فى عام ٦٤٣ ﻫ . يذكر نسب الكندى كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطى من نزول الكندى البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك « فباشرهم بالأدب » ، وأنه كان « عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد » (٣) . ويذكر ابن أبى أصيبعة مُضاغنة أبى معشر جعفر بن محمد البلخى (٤) للكندى

---

(١) أنظر مثلا كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٢٩٩ من طبعة جوتينجن ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأمم ص ٦٣ من طبعة بيروت وليس فى هذه المراجع أى نص على تدين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ ﻫ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٧

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٢٧٢ ﻫ ، وقد جاوز المائة . وقد هاجم الكندى فى رسالته فى الفلسفة الأولى (ص ١٠٣ — ١٠٥) أعداء الفلسفة الجامدين مهاجمة شديدة ، فلعل المقصودين بهذه المهاجمة هم أمثال أبى معشر قبل أنقلابه إلى محبة الفلسفة .

وإغراءه العامة به وتشنيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة، إلى أن دس الكندى عليه من حسّن له النظر فى بعض علوم الفلسفة، حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عن الكندى. وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندى برجال عصره أن محمداً وأحمد ابنى موسى بن شاكر - المعروفين ببنى المنجم - كانا فى أيام المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يكيدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالدس ما بين الكندى وغيره من أهل التميز، كما أفسدا ما بينه وبين المتوكل، حتى ضربه المتوكل، واستطاعا بذلك أن يأخذا كتب الكندى وينقلاها إلى البصرة حيث أفرداها فى مكتبة كبيرة سميت « الكندية »، إلى أن انكشف أمر دسائسهما فى آخر الأمر ووقعا فى غضب المتوكل، ولم ينقذهما إلا منافس لهما أقصياه عن المتوكل حتى احتاج إليه فى إصلاح ما أفسداه؛ فلما رجع هذا المحسود - وهو سند بن على - اشترط عليهما قبل أن ينقذهما مما وقعا فيه أن يردّا على الكندى كتبه، حتى وصل إليه خط الكندى باستيفائها وأنه تسلمها عن آخرها. وفى هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنيا بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرادها فى مكتبة كبيرة.

ويذكر ابن أبى أصيبعة بعض وصايا الكندى فى الحرص والمحافظة على المال والاحتراس فى هذا الباب من القريب والولد، ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندى من أنه كان بخيلا.

نرى مما تقدم أن كتب التراجم لا تعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب. ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته. على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله (١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندى وخصوصا تاريخ أبيه اسحاق بن الصباح الذى ولى الولايات لبنى العباس أيام المهدى والرشيد أن إسحق هذا توفى فى أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ، وأنه لما كان الكندى قد مات فى أواسط القرن الثالث الهجرى ولم يكن أحد ممن ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فمن المرجح أنه ولد فى أواخر حياة أبيه حوالى عام ١٨٥ هـ، وأن أباه تركه طفلا، فنشأ فى الكوفة فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفى حضن اليتم وظل

(١) أنظر بحثه المتقدم الذكر فى أول هذا التصدير ص ١٨ — ٢٠

الجاه الزائل»، ولكن عظم منزلته عند المأمون (حكم من ١٩٨ — ٢١٨ هـ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ ، لكى يتيسر له الوقت الكافى للنبوغ فى الفلسفة .

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندى ونشأته وتعليمه إلا استنباطا وقياسا ، كما فعل أستاذنا رحمه الله .

أما تحديد تاريخ وفاة الكندى فهو ليس أسهل من ذلك ؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبرى فى تاريخه أن فيلسوفنا كان لايزال حيا فى عام ٢٤٨ هـ ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندى (١) . ويذكر الكندى فى رسالته فى مدة ملك العرب (٢) الفتنة التى قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ ، وهو يذكرها ضمن الفتن التى تدل عليها الأدوار ، فلابد أن تكون وقعت فى حياته . أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندى فى كتاب البخلاء مستعملا صيغة الماضى ، مما يدل على أن الكندى عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتا . ولما كان كتاب البخلاء ، كما يقول الأستاذ ، قد ألف فى سنة ٢٥٤ هـ ، على الراجح ، فإن وفاة الكندى كانت قبل ذلك . ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا فى كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضى أيضاً أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفى ؛ فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ ، فالكندى قد توفى قبل ذلك ، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفى فى أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندى توفى عام ٢٤٦ هـ ، فيعارضه ماحكيناه عن الطبرى ، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٣٤٥) من أنه « رأى بخط فيلسوفنا كتابا فى ملل الهند نسخته الأصلية من عام ٢٤٩هـ» ، وأما مايذهب إليه الأستاذ نلينو فى كتابه « تاريخ الفلك عند العرب » من أن

(١) كان أحمد تلميذ الكندى كما تقدم .

(٢) هى رسالة فى ملك العرب وكميته نشرت عام ١٨٠٥ م — أنظر ما يلى عند الكلام على مؤلفات الكندى .

الكندى توفى عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجده يذكر عليه دليلا ولا شاهداً[١] ، وهو شبيه بما يذكره بروكلمان فى كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل[٢]

وإذا كان الكندى قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتصم فذلك لفضله ونبوغه فى علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة فى آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن فى روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفقة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندى ألف فى أصول مذهب المعتزله ومسائله فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة فى عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لا نعرف مادة الدسيسة التى بها اوقعه ابنا المنجم فى غضب المتوكل فإننا لا نبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندى الاعتزالية والفلسفية كانت جزءاً منها ، خصوصا وأن ابنى المنجم لم يكونا فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكونا من المتكلمين . وعلى هذا فلابد أن الكندى قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة ، فى عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شىء من ظروف حياته فهو هذه الأبيات التالية التى عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يتعزى فيها بغنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيا بخيرات الروح ، موليا طرفه وقابضا يده عن الدنيا وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذنابىُ على الأرؤس فغمض جفونك أو نكّس
وضائل سوادك واقبض يديك وفى قعر بيتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ العلوّ وبالوحدة اليوم فاستأنس
فإن الغنى فى قلوب الرجال وإن التعزز بالأنفس

---

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ، ص ٢٧ ، هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

وكائن ترى من أخى عُسرة غنى وذى ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم يُرمَس
فإن تطعم النفس ما تشتهى تقيك جميع الذى تحتسى (١)

ومهما يكن من شىء فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكندى لا نزال فى ظلام ، فلا نعرف عن أبيه إلا جاه المنصب وفيض الكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سنذكرها فى موضعها . ولكنه يكفى فيلسوفنا عمله العظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفحة رائعة فى تاريخ الفكر الإنسانى .

ثقافته :

لا نعرف شيئا عن تحصيل الكندى ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض المترجمين سوى أنه نشأ فى البصرة وأن « تأدبه » كان فى بغداد . غير أننا نستطيع أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر ومما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم مذكور (٢) أنه قد أتيحت له فرصة تعليم وتثقيف منظمين ، كما هو شأن أبناء الولاة . هذا إلى جانب ما لا نشك أنه قد استفاده من الجو العلمى الذى يسود بيوت الكبراء . والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس الولاة الذين لم يكونوا قط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد موظفين إداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا لا يمكن أن ننسى ما كان فى البصرة ، حيث نشأ الكندى ، من حياة فكرية قوية سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتهما من علوم ودراسات أو فى ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتتجلى فى هذه الرسائل الفلسفية التى نقدم لها آثار هذا كله ، فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علماء اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار للمناظرات الكلامية ، وهى تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التى لا بد أن

(١) هذه الأبيات تروى مختلفة طولا وقصرا وفى بعض الألفاظ ، عند ابن نباته ص ١٢٥ وعند الشهرزورى ص ١٨٣ ؛ وأكمل وأوضح ما تكون عند ابن أبى أصيبعة ، وقد اعتمدت فى نقلها عليه .

(٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١٣ — ١٤ .

يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة ، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط المذاهب الفلسفية ، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة، كما سنبين ذلك فيما بعد .

وإذا كان الكندى قد تأدب ببغداد وأقام بها فى أثناء ازدهار ملكاته وتفتحها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنيرون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبى خصوصا علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكرى الذى فيه نبع وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجها . ولا شك أن انتقاله إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة التثقيف الذاتى وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلته عند المأمون .

[لاشك فى أن بدء حياة الكندى مع ترعرع علم الكلام الناشىء وازدهاره وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفى تحت نظر المسلمين قد أتاح للكندى تحصيل معارف واسعة ، فيها كثير من العناصر الممتازة] وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة فى المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التى لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء . وتدل مؤلفات الكندى على تبحر فى أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعنى مفكرى عصره من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع .

وإذن فإن إقبال هذا العربى الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التى كان نقلها للمسلمين والعناية بها شأن غير العرب وغير المسلمين فى الغالب ، هذا إلى جانب تميزه ونبوغه واستقلاله فى الرأى — وهذا يتجلى فى نقده لآراء الفلاسفة وإنشائه وجهه نظر شخصية — كان مثالا مشجعا للعرب المسلمين فى ذلك العصر الذى فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطنا بينهم ، ولم يكونوا فيه هم أيضا قد ملكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها ، ولا أحكموا أداة معالجتها من حيث تحرير المفهومات والاصطلاحات الدالة عليها ، فضلا عن حداثة عهدهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير فى فهم نظرياتها . وإذا كان العرب فى ذلك الوقت لم يكونوا موضع ثقة كبيرة فى العلوم العملية التطبيقية التى هى أسهل تعلما

وأقرب إلى الفهم الطبيعى ، كما يحكيه الجاحظ فيما يتعلق بعلم الطب (١) ، فلا شك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفهومات غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أعسر عليهم . وسيرى القارىء لرسائل الكندى مقدار مالا بد أنه قد بذله من جهد ولقيه من عناء فى التغلب على العقبات التى تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها فى العادة والتى تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس . ولا شك أن الكندى كان من هذا الوجه ممهداً ومؤسسا انتفع بجهوده من جاء بعده فى الشرق وفى الغرب أيضا ، كما سنرى .

وأخيرا فإنه إن صح مايقوله ابن أبى أصيبعة (جـ١ ص ٢٠٧) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو مايذكره القفطى (ص٦٩ — ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس — وكان موجوداً بالسريانية — فإننا نستطيع أن نتبين فى ثقافة الكندى عنصراً جديداً هو معرفته باللغات الأجنبية . ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندى هو معناها الواسع ، أعنى عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ، ذلك أنه لايذكر أن الكندى نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين . وإذا كنا نجد أن الكندى فى بعض رسائله — خصوصا رسالة الحدود ورسالة فى كمية كتب أرسطو — يذكر معانى بعض الأسماء اليونانية المعربة أو مايدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية ، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية . ولو نظرنا فيما عندنا من رسائله للاحظنا بمنتهى السهولة أن ثقافته ، من حيث مادتها ، عربية — إسلامية — يونانية .

شأنه فى العلم

نجد عند ابن النديم — وهو فيما أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندى وأنواع الميادين التى ألفها فيها — فى بيان شأن فيلسوفنا فى العلم ، قوله إنه « فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها » (٢)

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٠ نقلا عن كتاب البخلاء ص ١٠٩ — ١١٠ من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست ص ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا ممن اشتهر بين خواص المسلمين « بإحكام العلوم والتوسع فى فنون الحكمة »(١) . أما البيهقى فهو يقول إن الكندى كان « مهندسا خائضا غمرات العلم » وإنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »(٢) . ويقول القفطى عنه إنه « المشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (٣) ، متخصص بأحكام النجوم وإحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها »(٤). ويقول ابن نباته فى سرح العيون : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهى كثيرة جداً »(٥) .

وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل الكندى مع المقارنة بالعرب ويسمونه « فيلسوف العرب » ، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة فى مجال أوسع وذلك بقوله : « ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب وله فى أكثر العلوم تآليف مشهورة .... »(٦)

وسنرى أن الكندى فى الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال فى التفكير ، وهو أقرب فى الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليونانى ، هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعا ، مثل تعالى الذات الالهية عن كل ضروب التشبيه ، وحدوث العالم وتناهيه هو وكل مايتعلق به ، والقول بالنبوة وعلومها المميزة لها وبالبعث على معناه العادى بقدرة الله المطلقة ..... الخ .

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول لميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية فى عصره

---

(١) طبقات الأمم ص ٨٠ ، طبعة مطبعة السعادة بمصر .

(٢) تتمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٣) يذكر ابن النديم (الفهرست ص ٣٤٥) ما يدل على أن الكندى كان من العارفين بملل الهند وأديانها ، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتابا بخط الكندى فى ذلك . وفى كتاب الفهرست نفسه (ص ٣١٨ ، ٣٢٠ مثلا) ما يدل على أن الكندى كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخاص بمصادر فلسفة الكندى من هذا التصدير

(٤) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ .

(٥) السرح ص ١٢٤ ، طبعة بولاق .

(٦) الطبقات ص ٨١

لاتتهيأ إلا للعقول الكبيرة . وتدل الرسائل التى بين أيدينا — رغم ما قد يلاحظه فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب فى السياق — على جهد كبير فى محاولة الفهم ووضع الاصطلاح وإجادة العرض ؛ هذا إلى روح عالية فى محبة الحقيقة والحدب على طالبها والتفانى فى إسعافه بما يرضى حاجته ، كما يتجلى ذلك فى أول رسائله وآخرها دائما .

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانهم بالنسبة لفلاسفة اليونان من جعل الأولين ، وفيهم الكندى نفسه ، دون الآخرين ، ملاحظا أن الكندى « على غزارته وجودة استنباطه ، ردىء اللفظ قليل الحلاوة متوسط السيرة كثير الغارة على حكم الفلاسفة » ، هذا مع الاعتراف للكندى بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام . إن هذا هو مثلا حكم أحد أمراء بنى بويه ، كما حكا ذلك أبو سليمان السجستانى بعد عصر الفارابى [١] . ولا شك أن الأمير البويهى ، وهو فارسى الأصل ، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندى ، وهو يجهل أن مذاهب فلاسفة اليونان بمن فيهم أفلاطون وأرسطو ، رغم ما فيها من منهج دقيق ومن اجتهاد فى تحديد المفهومات ووضع الألفاظ لها ومن إحكام فى الاستدلال الجزئى ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظر ما — هو يجهل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها فى الغالب تقوم على أصول تعسفية ، لا هى بديهية مطلقة ولا هى عقلية محصة ، كما أنها تنهض بتكلف ، وذلك لترددها بين الاعتماد على العقل النظرى وبين التأثر بروح التصوير الفنى . وسيرى أن أصول مذهب الكندى أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار .

ويقول صاعد [٢] عن فيلسوفنا : « ومنها (مؤلفاته) كتبه فى المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عامًّا ، وقلما ينتفع بها فى العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لاسبيل إلى معرفة الحق من الباطل فى كل مطلوب إلا بها وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيدة ، فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب

---

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — نقلا عن نزهة الأرواح .

(٢) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدرى ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة فى علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . » ويلاحظ صاعد فى حق الكندى أنه فى بعض كتبه كان ينصر مذهبه « بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية » .

وكأن القفطى يردد كلام صاعد ، إذ يقول فى ترجمته للكندى إنه « كان مع تبحره فى العلم يأتى بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججا غير قطعية ، ويأتى مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التى لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ؛ فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذى هو فى غنى عنها بتبحره فى هذا النوع » (١) .

ويقول ابن أبى أصيبعة (٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « مما يحط من علم الكندى ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها » . ولاشك أن ابن أبى أصيبعة على حق ؛ فاغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطى راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندى ، أو أن يكون الذى حمل الأول على ماذهب إليه ونقله عنه الثانى على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الكندى أو عدم الفهم التفصيلى لكل ما كتب . ولا ننتظر أن يكون صاعد فى المغرب عارفا بكل كتب الكندى فى المشرق وملما بكل ما تحتويه ، ولذلك نجده ، بحسب مدى معرفته بمصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفا ، على حين أنها عند ابن النديم مثلا تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً (٢) .

مهما يكن من شىء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندى عنى بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة فى « المدخل المنطقى » ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات ، كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنا لوطيقى الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لوطيقى الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

---

(١) أخبار الحكماء ص ٢٤١ (٢) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٨

كتاب سوفسطيق ، واختصر كتاب بوييطيق (١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة فى البرهان وأخرى فى الأصوات الخمسة(٢) ورسالة فى الاحتراس من خدع السوفسطائيين . ونجد فى رسالته فى كمية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوى كتاب الأورجانون ولكننا لانستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئاً من كتب الكندى المنطقية . على أننا ربما استطعنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابى فى نفس الموضوع من أنه « نبه على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة »(٣)

أما مواد المنطق الخمس فهى ، على الأرجح ، ما يقصده الفارابى فى كتاب إحصاء العلوم من عبارة « أصناف المخاطبات » التى تستعمل فى الاستدلال والتى هى عند الفارابى خمسة : اليقينية ، ويقابلها البرهان ؛ والظنية ، ويقابلها الجدل ؛ والاقناعية ويقابلها الخطابة ؛ والمخيلة ، ويقابلها الشعر ؛ والمغلطة ، ويقابلها الأقاويل السوفسطائية . والفارابى يبين خصائص كل من أنواع هذه المخاطبات والطريق المؤدى إليها ؛ ويشبه أن تكون هى الأجزاء الحقيقية للمنطق فى رأيه ، لأن أقسام المقولات والعبارة والقياس ليست عنده سوى توطئة للبرهان ؛ وإنما تدخل فى المنطق ، لأن القياس يتألف من قضايا ، وهذه تتألف من أفراد المقولات(٤)

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يُعنَ بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلا منها فى موضعه وأن يصل إلى اليقين من أقوم الطرق . ولا شك أن هذا يحتاج إلى مرتبة عالية من المعرفة بالمنطق ، لما

---

(١) راجع مثلا الفهرست ص ٢٥٦ والقفطى ط ١٣٢٦ ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) يعنى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط ١٩٣١ ص ٢٨ ، وقارن كتاب الفارابى فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبل المؤدية إلى الحق ، ولذلك يقول إن صناعة التحليل لا يستغنى عنها إلا المتهون المتبحرون .

ومهما يكن من شىء فإن مقدار الصحة فى نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندى ، كما أن عناية الكندى بصناعة التركيب تدل على علو شأن فى التفكير . ونزعة التركيب نزعة عقلية كلية وعالية ، ولذلك نجد أن ابن أبى أصيبعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الأندلسى لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندى بما عنى به لا تحط من قدره فى العلم .

أما ما يذكره صاعد ويتابعه عليه القفطى بالإجمال من أن للكندى فى رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية ، فلا شك أنه — بحسب الرسائل التى بين أيدينا — غير صحيح ، وربما كان ناشئاً عن عدم فهم لأدلة الكندى ، لأن منهجه — كما سنرى — رياضى طويل النفس ، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفى مدة طويلة . هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصما للكندى فى بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه . ولا نكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندى أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل وبمؤلفاته التى يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طفرة فى تاريخ العلم عند المسلمين .

شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسبه ونسبه ، ويكفى أن نقول هنا أنه بشرفه فى ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضاءل أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل ندرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرستوقراطياً فى حياته وفى مجالسه وفى تفكيره ، لا ينغمس فى العلاقات التى من شأن بعضها أن تروى أحداثه . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلمية والفلسفية ، يستعيض فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين ، ولا نجد ذكراً إلا لولد له يسمى محمداً كان حريصاً على أن

يوصيه بشيء من حكمة الحياة يدور كله حول الحرص على المال.

وفى رسائله — خصوصاً فى أولها وآخرها — ما يدل على روح كريم تفيض حنواً على المتعلم وحرصاً رقيقا على روحه ومصيرها ، وتدل رسالته «الحيلة لدفع الأحزان» على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية الحقيقية[1] ، بما تقوم عليه من تمسك بخيرات العقل الدائمة التى لا تمتد إليها يد التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب ، وذلك فى مقابل مقتنيات الحياة الزائلة التى تغدو وتروح بحسب تصرف قوانين الحياة . ولا تخلو روح الرسالة والأمثلة التى فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التى يذكرها المؤلف من رغبة فى إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصى الأصيل . فلا شك فى أن الكندى كان فى روحه وأسلوب حياته فيلسوفا من الطراز الحقيقى .

أما قصة بخل الكندى فهى قصة غريبة . ولعل أول من تحدث عن بخله الجاحظ فى كتاب البخلاء ؛ ولكن هذا الأديب الجاد الهازل لا يصرح بأنه الكندى الفيلسوف ، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبه على نحو أكثر صراحة ، كما هو الحال فى كتاب الحيوان . وهو يذكر من مظاهر بخل الكندى الذى يقصده ما يدل على بخل فى إكرام الضيف وعلى تشدد فى معاملة المستأجر ومحاولة الانتفاع منه بالاستيلاء على بقايا المستهلكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من الجيران والسكان يطعم بها أبناءه . ويظهر أن فى ذلك كثيراً جداً من الخيال الأدبى أو من التشنيع على سبيل التماس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة ، حيث لا يصح أن تنتظر . لأننا لا نعلم أن الكندى كان له أبناء كثيرون ولا يذكر الجاحظ — مع أنه كان معاصراً للكندى — تلك الوصا المشهورة المأثورة عنه فى الحرص على المال ، مما نجده عند ابن أبى أصيبعة . وهذا المؤرخ وحده هو الذى انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين . ويظهر أن من بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندى كان محبا للمال لأجل الاستغناء ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم فى قيمة المال وأهمية الحرص عليه بحسب مايقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعيا واقعيا ، لا على سبيل البخل الشخصى الحقيقى ، فكان فهمُ ذلك فهما غير صحيح هو السبب فى

(١) أنظر القسم الخاص بالكندى وأفلاطون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن يُنسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفى أن نُسبت إليه هذه العبارات التى يندهش الباحث أن تصدر عن عربى من بيت ملك قديم ومجد مؤثل مشهور بالكرم وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا ؛ بل إن الكندى يزهد الناس فى الماديات(١) ويقول كما يحكى عنه البيهقى : « لا تغتر بمال وإن كثر ».

ولقد كان الكندى — كما سيتبين من بيان مذهبه — متمسكا بعقائد الإسلام الأساسية غيوراً عليها مدافعا عنها بالنظر العقلى الفلسفى دفاع المقتنع ، كما كان عاملا بالشرع . فيحكى(٢) أنه كان مريضا بمرض يعالجه بالشراب ولم تفده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة .

ومن كلماته الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشر فإن الشر للشرير خلق . من لم ينبسط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك . إعص الهوى وأطع من شئت . لا تغتر بمال وإن كثر . لا تطلب الحاجة إلى كذوب ، فإنه يبعدها وهى قريبة ، ولا إلى جاهل ، فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته . لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد . العاقل يظن أن فوق علمه علما ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تناهى ، فتمقته النفوس لذلك . ليتق الله تعالى المتطبب ولا يخاطر ، فليس عن الأنفس عوض ؛ وكما يحب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته(٣) . من لم يكن حكيما لم يزل سقيما(٤) .

ومما ينسب له فى وصية لابنه أبى العباس فى الحرص : يا بنى الأب رب ، والأخ فخ ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : « لا » يصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد , لأن الإنسان يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيغتم فيعتل فيموت ؛ والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر ، والناس سخرة فخذ شيئهم

---

(١) أنظر رسالته فى الحيلة لدفع الأحزان ، فى الجزء الثانى من هذه الرسائل .

(٢) أنظر القفطى ص ٢٤٧

(٣) أنظر البيهقى ص ٢٥ — ٢٧ من طبعة لاهور . وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢٠٩

(٤) نزهة الارواح للشهرزورى ص ٦

واحفظ شيئك ، ولا تقبل ممن قال اليمين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاقع خاوية . يقول ابن أبى أصيبعة(١) بعد ذكره هذه العبارات : « وإن كانت هذه من وصية الكندى فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادى فى كتابه ، فإنه قال إنه كان بخيلا » ، فيظهر أن ابن أبى أصيبعة نفسه كان يخالجه بعض الشك فى نسبة هذا الكلام للكندى .

ويذكر ابن نباتة(٢) من هذه الوصية : « يا بنى كن مع الناس كلاعب الشطرنج تحفظ شيئك وتأخذ من شيئهم ، فإن مالك إذا خرج عن يديك لم يعد إليك . واعلم أن الدينار محموم ، فإذا صرفته مات . واعلم أنه ليس شىء أسرع فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذى هو لك ما دام فى يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلمس :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد

لحفظ المال خير من فناء وسير فى البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (؟)(٣) أكثر من مائة ألف فى المساجد ، وهو قول القائل :

فسر فى بلاد الله والتمس الغنى تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا

فاحذر يا بنى أن تلحق بهم .

وسمع الكندى رجلا ينشد قول ربيعة الرقى :

لو قيل للعباس . يا ابن محمد ! قل : « لا » ، وأنت مخلّد ، ما قالها

فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان فى كل شىء : نعم ، وكان الوجه أن يستثنى ، ثم قال :

هجرت فى القول لا إلا لعارضة

تكون أولى بلا فى اللفظ من نعم »

ويذكر ابن نباته(٤) من قوله فى البخل : « من شرف البخل أنك تقول للسائل : « لا » ، ورأسك إلى فوق ، ومن ذل العطاء أنك تقول : « نعم »

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ — ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) هكذا الاصل . ويمكن قراءتها على أنها فعل متعدّ من بات أو مع تعديل على أنها مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل » .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لا تدل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندى هو صاحبها — إلا أن تكون ضربا من الحكمة التشاؤمية التي تعبر عن منطق الحياة القاسي وعن موقف النفس، وهي تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندى صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلا بالمال فإنه لم يبخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة[١] — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندى كان يهوى جارية ، فقال لها يوما : « إني أرى فرط الاعتياصات من المتوقعات على طالبي المودات مؤذنات بعدم المعقولات » ؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت : « إن اللحى المسترخيات على صدور أهل الركاكات محتاجات إلى المواسي الحالقات » .

ولا معنى لأن نندهش من أن الكندى — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن التفلسف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويجتثها من القلب الآدمي الحي . وليس في كلام الكندى حمق أو تكلف مسرف في اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفلسف الذي ليس له سوى الثروة العقلية عند ما يريد أن يعبر عن حال العاشق وما يتعرض له وما يخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات حقيقة على سبيل الظرف في المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها بمداعبة مثلها .

الكندى ووضع الاصطلاح الفلسفي :

للكندى رسالة خاصة بالتعريفات ، هي « رسالة في حدود الأشياء ورسومها »

(١) سرح العيون ص ١٢٤ . طبعة بولاق .

وهى تضم تعريفات كثيرة لأمور ومفهومات شتى من ميادين مختلف العلوم.
وهى وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذى نجده فى المخطوط الذى بين أيدينا فلعلها هى المذكورة بعنوان آخر على ماذكرناه فى موضعه [١] ، أو قد يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندى قد جمع هذه التعريفات. ومهما يكن من شىء فإنها للكندى، لأننا نجدها بنصها فى ثنايا رسائله، فى المواضع الخاصة بها.

تشتمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة ومابعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها. وأهمها بطبيعة الحال هى التعريفات الفلسفية الخالصة التى نجد بينها تعريف النفس والجوهر، والصورة والأسطقس، والأزلى، والمقولات، والفلسفة، والعلل.. الخ. وهذه التعريفات قصيرة فى الغالب، لكنها دقيقة، وتدل على الفهم التام لموضوع التعريف، ويدل وجود أكثر من تعريف للشىء الواحد على معرفة بمختلف المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد [٢] . ومعظمها أرسطاليسى، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شىء من التفصيل وذكر لقوى النفس الثلاث: القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية والفضائل المقابلة لها، التى هى: الحكمة والنجدة والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة، أعنى فضيلة العدالة التى تتلخص فى التوازن بين الفضائل الثلاث.

إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب؛ وتدل المقارنة بين مافيها وبين مافى كتب التعريفات بعد عصر الكندى على جودة البداية فى تحديد المفهومات وعلى الضبط الذى يتجلى فى الاختصار، مثل تعريف الإبداع بأنه « إظهار الشىء عن ليس »، وتعريف الصورة بأنها « الشىء الذى به الشىء هو ماهو »، وتعريف العمل بأنه « فعل بفكر »، وتعريف العلم بأنه « وجدان الأشياء بحقائقها »، وتعريف الإنسانية بأنها « الحياة والنطق والموت »، والملائكية بأنها « الحياة والنطق »، والبهيمية بأنها « الحياة والموت »..... وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة. ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشىء الواحد من تنوع يدل على إدراك لا لتعدد

---

(١) أنظر ص ١٦٣ (٢) أنظر مثلا تعريف النفس والفعل والتوهم والاسطقس.

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية فى معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيئين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعانى الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » وكلمة « استكمال » فى التعبير عن معنى الإنتيليخيا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندى تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » للتأثير الطبيعى الزائل ولفظ « العمل » للفعل الذى يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » لماله كل ويقسم الشىء أقداراً متساوية ولفظ «البعض» لماله جميع ويقسم الشىء إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظى « الكل » و « الجميع » بمعان معينة (١) .

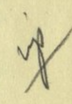
ولا شك أن الكندى نزع فى وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال . ونستطيع إذا نظرنا فى المأثور الاصطلاحى العربى أن نلاحظ أن واضعية عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوما العلمية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمــات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقابلها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يونانى تقريبا مقابله العربى ؛ فنجد مثلا كلمة مقولة ، علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قنية ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة . وفى بعض الأحيان — فى أقسام العلوم وفى أقسام المنطق مثلا وفى كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والأسطقس — نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليونانى المعرب ويشرحون اللفظ اليونانى بمقابله العربى . وفى بعض الأحيان كانوا يسيرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفى الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معانى هذه الألفاظ التى جعلوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا فى جملته غير مألوف عند العرب إلى حد نفر منه لغويوهم الخلص .

كل هذا نجده عند الكندى ، ونجده بعد هذا ينفرد بأنه [إذ يحاول وضع

---

(١) راجع ص ١٢٧ ، ١٧٠ ، ١٨٣ .

الاصطلاح ، يعمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة « الأيس » ، للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها أيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود ، وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيِّس ، بمعنى يوجد الشيء عن عدم ، ويشتق من الفعل مصدراً : التأييس ، فى معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندى يسمى الإله تعالى : « المؤيس » ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو « مؤيس الأيسات عن ليس » ، بمعنى موجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقى هو « تأييس الأيسات عن ليس » ، يعنى إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعى الذى ينفرد به الله .



ويسمح الكندى لنفسه بحرية فى استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد «هو» ، وذلك ليدل على الموجود المتعين الذى يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ « الهو » يشتق لفظ «الهوية» بمعنى الوجود الجزئى المتعين تحت الحس ، فى مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم يصوغ من الضمير « هو » فعلا : يهوِّى ، بمعنى يوجد أو يجعل الشيء « هو» ، أى شيئا جزئيا متعينا مشاراً إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمى الله تعالى : مهوى الهويات عن ليس ، أعنى موجد الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشيء إنه يتهوَّى ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المتهوِّى ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوى ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشيء يتهوى أيسا عن ليس بفعل المؤيِّس . ومعنى هذا واضح مما تقدم (١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندى من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذى لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولنكتف من نصيب الكندى فى ذلك بهذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندى

يُذكر أن أحد أمراء بنى بوية وصف الكندى بأنه « ردىء اللفظ قليل

(١) أنظر مثلا ص ١٦١ ، ١٦٢ و ص ١٨٢ .

الحلاوة[١]». ولاشك أن فى كلام هذا الأمير تحاملا كبيراً ، لعله ناشىء من وجه ما عن أن الأمير البويهى أعجمى اللسان ، ثم هو بعد هذا ليس بالفيلسوف الذى يتذوق الأسلوب الفلسفى .

ولا يمكن الحكم على اسلوب كاتب إلا مع مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذى يلائمه والاصطلاح الذى لابد أن يجرى عليه الكاتب فى ذلك. فليس اسلوب الأديب الذى يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذى يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولا هو كأسلوب العالم المنطقى أو الرياضى الذى يصوغ قياساً أو يقيم برهانا أو ينشىء استدلالا بوجه عام ، ولا هو كأسلوب من يعرض الفلسفة ويقيم الدليل على قضية فلسفية .

وبالرغم من أنه يذكر عن الكندى ما يدل على شىء من تذوق الشعر ونقده ، خصوصا على ضوء النظرة الفلسفية [٢] ، فإنه لا يصح أن يخطر ببال أحد أن يعتبر الكندى أديبا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفا [٣] . وينسب اليه شعر قليل منه الأبيات التى تقدم ذكرها له [٤] ، ومنه ما ذكره المرزبانى فى معجم الشعراء [٥] أو ذكره ابن نباته [٦] ، مثل هذين البيتين فى وصف قصيدة .

تقصر عن مداها الريح جرياً — وتعجز عن مواقعها السهام

تناهب حسنها حاد وشاد — فحث بها المطايا والمدام [٧]

وإذا كان عبد القاهر الجرجانى ينقل فى كتاب دلائل الأعجاز [٨] عن ابن

---

(١) أنظر الفصل الخاص بشأن الكندى فى العلم من هذا التصدير .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « فباشرهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفا يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حاشيتهم وجلسائهم .

(٤) أنظر القسم الخاص بحياة الكندى من هذا التصدير .

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ ص ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .

(٧) هكذا فى الأصل ، ويظهر أن هاهنا تحريفا .

(٨) راجع هذه القصة فى كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ — ٢٧ .

الأنبارى أن « الكندى المتفلسف » ركب إلى أحد علماء اللغة معترضا على مايعتبره حشواً فى كلام العرب ومستفهما عنه ، إذ يقولون : عبد الله قائم ، إن عبدالله قائم وإن عبدالله لقائم ، وأن العالم اللغوى شرح للمتفلسف الفرق بين هذه العبارات من حيث المعنى الذى تدل عليه ، فإن لنا أن نشك فى هذه القصة وألا نعتبرها مثاراً لمشكلة جدية ، لأنه لايعقل أن الكندى العربى الصميم الذى أقام بالبصرة حيث وجد نحاة كبار وتأدب ببغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق فى المعنى بين هذه العبارات . ولا بد أن يكون فى هذه الرواية خطأ ، خصوصا لأن العالم اللغوى المذكور توفى بعد الكندى بنحو أربعين عاما ، أو أن يكون المقصود كنديا آخر ، ذلك لأن الكندى فيلسوف العرب يذكر فى رسائله مايدل على علمه باللغة ، فهو مثلا يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفيا أن يكون عليما بمواقع الكلام حقيقة ومجازاً [1]. هذا إلى أنه يعطينا مثالا لتفسير آيات القرآن يدل إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ فى فهم المعنى اللغوى [2] ، كما أنه يذكر شواهد من الشعر مبينا مافيها من ضروب المجاز .

ولاشك أن الكندى كان راسخ القدم فى علم اللغة ، فنحن نجد أسلوبه قويا من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التى يدهش لها القارىء الحديث ، فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة . وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من الألفاظ فى تعليقاتنا على رسائله [وأسلوب الكندى بعد هذا طويل النفس ، فيه بناء للفكرة وللاستدلال ، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة وبحيث لايفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقى الفلسفى]. وإن طول الجمل ومافى ثناياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التى أوقعت المترجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية فى الأخطاء ، إذ أنهم وقفوا حيث لايصح الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لايصح أن تلحق به ، على مابيناه فى موضعه من رسالة « فى العقل » ورسالة « فى ماهية النوم والرؤيا » . وهذا كله يظهر فى رسائله التى نقدم لها ، فهو لايحتاج إلى ذكر أمثلة . ولا يخلو عرض الكندى لأفكاره من وثبات بلاغية صادرة عن قوة الأحساس وعن الحماس للفكرة التى يدافع عنها ، كما لا يخلو

---

(١) أنظر رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى ... الخ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ فيما يلى .

(٢) أنظر هذا التفسير ص ٣٧٣ فما بعدها وص ٣٧٦ .

أحيانا من السجع أو من ضروب التمثيل والمجاز (١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذى نذكره فلنقرأ مثلا الجمل التى يهاجم بها الكندى خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها (٢)، أو لنقرأ هذا الدعاء الذى يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ . « فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهادنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذى لايرام ، وأن يلبسنا سرابيل جنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ووهب له الفلح والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده (٣) » أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها .

فأسلوبه جزل رصين ، قوى الألفاظ ، متين بناء الجمل ، موصول مابينها وصلا منطقيا . وهو لايخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الذى لايرجح عنده رنين الألفاظ ولا العبارات التى تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التى هى مجال القوة الفكرية . ولاشك أن أسلوب الكندى من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية .

ولا يحق لنا — بحسب حالة معارفنا الحاضرة — أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى « أثولوجيا أرسطاليس » أو « كتاب الربوبية » ، وهو الذى تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندى فسره أو أصلح ترجمته (٤) ؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه ، هذا إلى أن الكندى لايذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التى أحصاها له ، وهو ماكان يحق لنا أن ننتظره لو أن الكندى يعتبره لأرسطو

---

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها ، وفيما يتعلق بالمجاز والتمثيل خاصة راجع رسالته فى دفع الأحزان وأول رسالته فى نسبة الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات من الجزء الثانى من هذه الرسائل

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ . (٣) ص ١٠٥ .

(٤) كتاب الفهرست مثلا ص ٢٥٢ .

فضلا عن تفسيره أو إصلاح ترجمته . وقد يجوز أن الكندى الذى أصلح ترجمة كتاب الربوبية كنديا غير فيلسوف العرب . ولكن لما كان الكندى فيلسوف العرب هو الأشهر ، فلاجرم أن يخطىء البعض فى نسبة أعمال غيره إليه ، نظراً لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة — وهذا معروف فى التاريخ بوجه عام .

ولا نريد بهذا أن نقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع نواحى هذه الدراسة ؛ فهاهى رسائل الكندى أمامهم مثالا للنثر العربي الفلسفى فى أول عهده ، فليقوموا بما لسنا أهلا للقيام به. وفى هذه الرسائل التى نقدمها ما يكفى للحكم على أسلوب الكندى ويغنى عن ملاحظات كل من الأستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإتيين جيلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندى (١) ، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندى فى اللغة العربية معرفة كافية .

منهج الكندى :

يقوم هذا المنهج أولا على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا ، بحيث يتحرر المعنى تماما ، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لا معنى لها ، « لأن مالا معنى له فلا مطلوب فيه ، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه » (٢) ، وثانيا على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضى استدلالى ، قطعا لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها وسدًّا لباب اللجاج من جانب أهل العناد ؛ يقول الكندى مثلا : « إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أحرى ماقدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ، ولأن كثيرا ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ماعرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا من بسط القول وأوقعنا تحت الحس مايظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — ٣٠ .

(٢) أنظر ص ١٢٤ .

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك . . . قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم. . . فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التى نقصدبها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم»[١]

والكندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : «من لم يتخرج فى صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة»[٢] عرضه للظنون الخاطئة . وأوضح مايتجلى منهج الكندى ، من هذا الوجه ، فى رسائله التى تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهى جرم العالم وعن ماهية المتناهى واللامتناهى[٣]، حيث نجده يحدد المفهومات ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف إثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات مايريد إثباته .

وتغلب على الكندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة فى عالم فكرى خالص .

وإذا كان الكندى يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك فى النظر بعد ذلك على جادة الاستدلال المحكم المؤدى على نحو منطقى ضرورى إلى النتيجة ، فإنه يوصى بأن يكون الباحث على علم بالغاية التى يقصد إليها، لكى تجتمع قوته فى السلوك إليها وينحصر فكره فيها ولكيلا يثبط عزمه فى أثناء سلوكه، حيرةً عن سمت الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والتفطن له هو الذى يحفظ تفكير الباحث من التشعب والاضطراب ، لأن «من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمته لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التى يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها»[٤]

وتتجلى طريقة الكندى الإستنباطية فى إهتمامه بتحديد الماهيات والعلل ومعرفتها ، وذلك لكى تتيسر معرفة مايعرض للماهيات من أحوال وما يصدر عن العلل من آثار ؛ فإذا أتقن الناظر مثلا معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

(١) أنظر ص ١٨٦ ، ١٨٧ .
(٢) ص ١٨٧ .
(٣) أنظر ص ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن ص ١٢٧ — ١٢٨ وص ١٥١ و ١٥٢
(٤) أنظر ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

يعرف ما هيه النوم والرؤيا (١). وكذلك تساعد معرفة علة الشيء على معرفة هذا الشيء أوثق معرفة وأتمها (٢)، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس (٣). وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفى مقدمات، قد تكون من علم آخر، ولا بد منها للبحث فيه، وهو يسميها «الأوائل»، ويبدأ دائماً بذكرها، لكى يكون الكلام بعد ذلك قائماً على أساس طبيعى ثابت (٤)، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساسا للبرهان، «لأن ما لا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم» (٥).

وكثيراً ما نجده فى رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتفلسفين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطقى أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذى يبقى وحده بعد ذلك.

وبالجملة فإن منهج الكندى منطقى رياضى يدهش الإنسان من إتقانه فى ذلك العصر البعيد. أما فيما يتعلق بطريقة العرض فإنه يريد، كما يقول، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبل وأسهلها سلوكا وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه، إعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل اليه أحد وأنه يتكامل بالتدريج بفضل تضامن أجيال المفكرين (٦).

الكندى والمعتزلة.

كان للكندى مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة، ولكن لا نستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلى المذهب؛ لأن سمو مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله فى العلم والحكمة؛ غير أننا نلاحظ أن الكندى قد ألف كتباً فى مسائل من أصول مذهب المعتزلة: فله، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ — ٢٩٥.

(٢) ص ٩٧، ١٠١.

(٣) أنظر رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ورسالته فى المد والجزر، فى الجزء الثانى من هذه الرسائل.

(٤) أنظر مثلا ص ٢٦٥ — ٢٦٦ و ص ٢٩٣ — ٢٩٤ مما يلى.

(٥) أنظر ص ١١١ — ١١٢.

(٦) ص ١٠٢ — ١٠٣.

المؤرخون ، كتاب فى «التوحيد» بتفسيرات ورسالة «فى إفتراق الملل فى التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه» . ويذكر صاعد أن من كتبه «كتاب التوحيد» المعروف بفهم الذهب (؟) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان» ؛ وله بعد هذا كتاب فى «أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لاجور فيها» . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة. وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندى قد شاركهم فى ذلك ، وله كتب فى الرد على المنانية والثنوية والملحدين والنصارى ، وفى الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه فى الجزء الذى لا يتجزأ وفى الاستطاعة وزمان كونها وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا فى إثبات النبوة للرسل بوجه عام — وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون فى عصره لاسيما المعتزلة ، فلابد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات فى التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شىء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودان فى كتابه فى الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود فى رسالته «فى كمية كتب أرسطو» . وعندنا عبارات تدل على أن الكندى قد اتخذ رأيا فى بعض المشكلات الكبرى التى كانت مستولية على اهتمام المتكلمين فى عصره مثل مشكلة تناهى الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهى ، وبالتالى إثبات البداية فى كل شىء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات . ولكى نفهم عبارة الكندى فى هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعا متفقين على وجوب التناهى من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعى من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا فى وجوب تناهى الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها فى الزمان المستقبل .

فأما جهم بن صفوان[١] فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العـالم ؛ وجهم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنيـة : « هو الأول والآخر » (٢) .

وأما الإسكافى والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات - العالم أو الحركة أو الزمان - وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلى بداية فإنه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبقاها بقاء الأبد . يقول الاسكافى مثلا : « إنما تبـتدأ الأشياء وتُستأنف من أوائلها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدأ منه لاشيء قبله ، استحال وقوع شيء منها ؛ وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا ابتدئت منه . وإذا كان المبتدىء لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها » . . ويقول : « فى إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ، وهذا محال . وليس فى إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله » .

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تتناهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن ان تكون لامتناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، « وكما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل » . وتناهى المحدثات — إلى جانب أدلة نقلية معروفة عن أبى الهذيل — هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطى نظرى يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالى : « وجدتُ المحدثات ذات أبعاض ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌ وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاضٌ لا كلَّ لها ، جاز أن يكون كلٌ وجميع ليس بذى أبعاض . فلما كان هذا محالا ، كان الأول مثله » . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لابد أن يرد عليه فى اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات فى أهل الآخرة (٣) . والذى دعا

---

(١) توفى عام ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

(٣) أنظر فى هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للخياط مثلا ص ٩ — ١٣ وكتاب التهافت للغزالى ص ٨٠ من طبعة بيروت .

أبا الهذيل إلى هذا الرأى هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته فى تحاشى كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية فى صفة اللاتناهى . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — «كل وجميع وغاية » يشملها العلم بها والقدرة عليها . لكى يقوم الفرق بين الحادث والقديم ؛ لأنه لما كان القديم لامتناهيا لايجرى عليه حكم « البعض » و « الكل » ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .

وللكندى عبارة مقتبسة على حدة فى هذا المخطوط الذى بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تآليفه . وهى : « ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعدد له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ذى] آخر فذونهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر » (١) [والكندى مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الالهية ذلك ؛ وهو يصرح فى كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية (٢) .]

على أن الغزالى حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية فى إبطال القدم ، لايحيل أبدية العالم . وهو يذكر الرأى المشهور لأبى الهذيل فى ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أبى الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا وأن يكون له أول » ، وهو يرى أن مايذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل فى الماضى دورات لانهاية لها فكذلك فى المستقبل » رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالى — لا يدخل قط فى الوجود ، لامتلاحقا ولا متساوقا ، والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا (٣) وعلى هذا الأساس لايستحيل فى نظر الغزالى من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقيه الله وأن يفنيه والمعول فى معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمى الممكن لاعلى العقل النظرى ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان .

---

(١) ورقة ص ٥

(٢) مثلا ص ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) التهافت ص ٨٠ .

وهكذا نجد أن الكندى قد اتخذ موقفا فى مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالى. وما كان ليدعوه — وهو الفيلسوف الذى يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة — إلى هذا الرأى إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية، هى أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التى جاءت بها الأديان الموحى بها.

ولا تخلو رسائل الكندى من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام فى عصره؛ فمن ذلك مثلا مايذكره فى رسالته « فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ». يقول الكندى:

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة. أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامى بسهم حيوانا، فقتله؛ فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم هو علة المقتول القريبة؛ فإن الرامى فعل حفزَ السهم، قصداً لقتل المقتول، والسهم فعل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسة» [1] ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندى هنا كثيراً مايرد فى أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات، وهو المسمى عندهم بالتولد، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر.

ولا تخلو رسائل الكندى من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم فى التعبير، مثل فكرة الأصلح؛ غير أن الكندى يطبقها على نظام الكون فى جملتهم وتفصيله [2]

ولو تأملنا، بعد هذا كله، نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى فهمه لآيات القرآن واجتهاده فى تفسيرها على « مقاييس عقلية » — كما يقول — ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية — كما تتجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى [3] وإلى التفكير العلمى الإيجابى — كما يتجلى ذلك فى رسالته « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » مثلا، لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة.

---

(١) ص ٢١٩ مما يلى.

(٢) أنظر مثلا ص ٢١٦، ٢٣٦—٢٣٧، ٢٥٧، ٢٦٠ مما يلى.

(٣) ص ١٦٠—١٦٢ مما يلى.

فلسفة الكندى

مصادرها ومادتها :

[خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية الإسلامية وبين ثمرات الفكر الفلسفى الأجنبى ومناهج العقل الفلسفى الأجنبى ، خصوصا اليونانى] وإذا كان هذا هو الحكم الإجمالى الذى يمكن للباحث أن يفصل فى داخل حدوده كثيراً من العوامل الثانوية التى أثرت فى نشأة الفسلفة الإسلامية ، فإن من أعسر مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التحديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية فى البيئة التى انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فأما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدى الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فليس عنده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين ؛ وأخيرا ليس بين يديه مما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت فى عصر متأخر ، وكل ما فيها لا يتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذى مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون، هذا إلى أن مؤلفى هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الآراء والمفهومات والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية فى عصرهم.

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للمؤلفين الإسلاميين صدقهم فى الرواية وتحريهم بقايا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ العدول من أهل كل فن ونحلة دينية أو فلسفية ، كما يجب أن يسجل لهم عدالتهم فى نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجرى فى ذلك على الأصول التى تحروها فى نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السند والأشخاص الذين يمثلونه، فإن من العسير أن نهتدى إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التى كانت فى الرقعة التى امتدت عليها دولة الإسلام، وخصوصا أن هذه الآراء قديمة العهد جدا أو تعرضت

فى اثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هى فى هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها فى عرض أصحابها لهذه الفلسفة ، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة العناصر غامضة فى اختلاطها ، تمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضا ، وهى إما فرق ذات طابع دينى غالب قبل النصرانية وبعدها ، اتخذت آراء ومفهومات فلسفية جعلتها مادة ورباطا فى بناء تصورها للإلـه والكون والحياة الإنسانية ، وإما فرق ذات طابع فلسفى ما ، اتخذت آراء ومفهومات دينية لتحافظ بذلك على كيانها بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التى أمامنا فلابد للباحث من محاولة تجلية مصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين ، خصوصا فى مظهرها عند المتكلمين الجدليين المتفلسفين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التى قدمها للفكر فهو واضح جداً عند الباحث الثاقب النظر .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفى فى الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن يجنح إلى الإغراض فى ترجيحه لجانب معين أو فى حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولا أن يتأثر بطريقته العادية فى تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شىء أن يعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد التى هى أجدر ما تكون بالثقة .

وإن بيان مصادر فلسفة الكندى ومادتها ، والكندى أعظم مفكرى عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعا فى المعارف ، كفيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامى فى ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة .

أما الناحية الكلامية فمما لا شك فيه أن منشأها الأول كان حول الدين سواء فى صورة محاولة التعمق فى فهم نصوص القرآن والحديث وتجلية ما فيها من أحكام ومفهومات أو فى صورة وضع لما نشأ عن ذلك من مشكلات أو فى صورة تحديد لبعض المفهومات الإعتقادية أو الشرعية القانونية . وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث فى العلاقة بين المشيئة والفعل الإلـهيين والمشيئة والفعل الإنسانيين — وهو البحث المعروف باسم الكلام فى القدر — وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظاهرات الطبيعية

والكونية ، وذلك منذ عهد النبي نفسه وفى أثناء القرن الأول الهجرى ، فى عهد الدولة العربية الخالصة . ونستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث فى بعض المفهومات الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفى معنى المؤمن والكافر والعاصى وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية ، وفيما تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التى تكونت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب فى أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة فى فهم النصوص ، بما أدى إلى نشأة طائفة السلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرقة المعتزلة ثم نشأة فرقة الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيص عن البحث النظرى بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلى ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة — وهى ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد فى الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثاثا شديدا . هذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظرى ضرورة دينية وفلسفية معا . والإسلام فى إقامة الدليل على صحة أصوله وفى الدفاع عنها وفى التنبيه على مافى مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلى وعلى الدليل والبرهان لا على الأخبار والمعجزات .

وقد انبعثت عقول المسلمين واتجهت هممهم من أول الأمر إلى البحث الدينى ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أخبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموى المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجده يعنى بذلك وبعلوم الحكمة حتى يسمى «حكيم آل مروان» . غير أن العرب كانوا فى دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسى أو الروحى . فقد دخلت فى الإسلام أمم بأكملها ، من كل مذهب دينى أو فلسفى

سابق ، وبذلك إشتملت الدولة العربية الإسلامية على ثقافات معقدة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة فى صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام فى انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثروته الكبيرة التى ملأت عقول متبعيه من مختلفى الأمم على نحو مفاجىء ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنحل والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدال حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية فى الظهور إلا بعد حين ، وذلك فى أثناء عملية تمثيل للدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنحل والآراء التى كان عليها المسلمون من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتركون فى البحث الدينى النظرى ظهرت نزعات وآراء جديدة ، وأثيرت مشكلات لم يسبق بها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغذت بمادة جديدة . هذا ماحدث فى النصف الثانى من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة ، من تفصيل البحث فى حرية الإرادة وبداية البحث فى مسألة الصفات الإلهية وفى مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسيين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تجلت فى الاتجاه العقلى وفى حرية البحث وتنوعه الى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفكر الأجنبى ، خصوصا اليونانى فتحت أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظرى على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لايخلو منهم عصر والذين لايمثلون إلا نزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسوا آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسوا الإسلام ثوبها ، سواء فى ميدان العقائد أو فى غيره ، كيداً للأسلام ومحاولة لتشويشه وتفكيك بنائه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تكاد تكون هى المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمى الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصوّر له ، يتراوح بين قبول

النصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلها بحسب أصول عقلية فلسفية .

ومن هذا كله يتجلى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامى أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لاتمت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الاسلامى فى صورته الأصيلة أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبى تمثيلا سليما ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق فى الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الألفاظ التى استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية فى ناحية الالـهيات ليست هى المدلولات الأجنبية

atoms

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية فى صورتها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين الإسلاميين مادة لبناء آرائهم وألفاظا لبعض المفهومات الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التحديد ، وهو ضئيل على كل حال .

وأهم مايجب أن يتجه إليه الباحث فى هذا الباب هو بيان مصادر النزعات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندى المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام . ونقول : النزعات لأن المفكرين الإسلاميين الذين يستحقون هذا الاسم أياً كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلا ، بل هم كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثلوها على نحو خاص واستعملوها فى إنشاء وجهة نظرهم التى يتميزون بها ، ووضعوها فى صورة جديدة ، وأدخلوها فى نظام جديد ، ووجهوها وجهات جديدة ، وفصلوها وأكملوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ماتكون فى البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وماأدت إليه من مشكلات وحلول لها . ومهما قرب المفكرون الإسلاميون من ظاهر النصوص أو بعدوا ، ومهما كانت الأصول التى حكموها عند بناء مذاهبهم سواء كان العقل عند المعتزلة أو نظريات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لايطعن فى أن شخصيتهم إسلامية ، لأن الإسلام فى جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لايقلل من شأن المعتزلة فى استحقاقهم النصيب الأكبر من الدفاع

عن الإسلام من عصر من أحرج العصور ، تآمرت فيه كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لا يقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين فى التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فمهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ولها مكانها فى نظام واسع ، بحيث لا يصح النظر اليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها فى جملة البناء الفكرى عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعى ذلك لأنه ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد ، فلا يوجد فى التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، والفكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل فى نظام فكرى جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى فى هذه الحال ليست ملكا لأهلها الأولين . بل ملكا لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى

* * *

بيّنا فى غير هذا الموضع (١) أن كبار المعتزلة وأن من أيّدهم من خلفاء بنى العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأنهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولا للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلفاء الذين أيدوهم وقربوهم أكبر من حمى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشرنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغريبة التى لا تتفق أحيانا مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هى من وجه ما أشبه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية للمسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل (٢) وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كمادة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفزعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصلا أجنبيا ما . وقد تنبه

(١) راجع كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٢ — ١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٧٦ — ٧٧ هامش ، ٨٦ — ٨٩ ، ٩٧

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا فى إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى التماس أصل أجنبى لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم يلتمسون أصلا أجنبيا للإسلام نفسه . ولاشك أن فى صنيع الفريقين خطأ وإفراطا ، ذلك أن كثيراً من الآراء الفلسفية التى ذهب إليها المفكرون الإسلاميون لها أصل إسلامى بل قرآنى ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب التفلسف الأجنبى . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدريها المختلفين .

وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر التفلسف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدراً أعطى المعتزلة والكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه الناحية هى مذاهب الحرنانيين الكلدانيين والصابئة وسيكون كلامنا عن ذلك مستندا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول احد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرنانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا (١) . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين فى القرآن(٢) كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ، لها عملها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن ان يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية ورئاستهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم(٣) رؤساء الصابئة ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك ابن مروان ، أى منذ أواسط العصر الأموى حتى عهد ابن النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

---

(١) راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ ص ٦٠ فما بعدها .
(٢) سورة ٢ (البقرة) آية ٦١ ، سورة ٥ (المائدة) آية ٦٩
(٣) الفهرست ص ٣٢٦

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين(١) . وكانوا فرقا كثيرة .
ويذكر الكندى أنه قرأ لهم كتابا فى التوحيد ينسبونه إلى « هرمس » وأنه يعتبر هذا الكتاب « على غاية من التقانة فى التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها(٢) » . ويعرف ابن النديم كتابا لهم ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم ، وهو يقول عن الحنفاء إنهم « هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه » . وأكثر من هذا أن البيرونى(٣) ، وهو المؤرخ الناقد ، يعرف هؤلاء الصابئة الحرانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ، ثم يقول : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار » ؛ ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .
ونحن نجد من أحكامهم ، بحسب حكاية البيرونى وحكاية ابن النديم ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين ، كما نجد فى ديانتهم بحسب تفصيل ابن النديم مزيجا غريبا من التوحيد والعبادات التى تشبه عبادات اليهود والمسلمين ومن التنزيه ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها ، ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات .
والمهم هو أن البيرونى على تمحيصه لما يذكر بحسب المنهج التاريخى الصحيح لا يجد حرجا فى أن يذكر قول من زعم أنهم هم الحنفاء والحنفية لا الصابئة بالحقيقة ، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد ، لأنهم كما يحكى ابن النديم قد أجمعوا على أن « للعالم علة لم يزل ، واحداً لا يتكثر ولا تلحقه صفة شىء من المعلولات ، كلف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا للدلالة وتثبيتا للحجة ، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه ،

---

(١) نفس المصدر ص ٢١ — ٢٢ (٢) نفس المصدر ص ٣٢٠
(٣) الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦

ووعدوا من أطاع نعيما لا يزول وأوعدوا من عصى عذابا واقتصاصا بقدر استحقاقه ثم ينقطع (١) ».

ويذكر قولهم إن الله «واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب». وفى مذهبهم إلى جانب التوحيد التنزيهى كثير من العناصر الفلسفية المأخوذة عن أرسطو فى الطبيعة والنفس والإلهيات.

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة، بل كان بينهم وبين «الحنفاء» مناظرات كبيرة، ذكر تفاصيلها الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل (٢). وهو يعرض مذاهب الصبوة فى مقابل مذهب الحنفية. ويمكن تلخيص الخلاف فى أن الصابئة يقولون ببعض الأنبياء المتقدمين دون بعض، فلا يقولون بالنبوة الإسلامية مثلا، وأنهم «أصحاب الروحانيات» يقولون بخالق حكيم متعالٍ لا تحيط بجلاله المعرفة الإنسانية وبكائنات روحانية مقدسة مبرأة عن أحكام الجسمية وعن التغير الزمانى والمكانى، عملها وسعادتها التسبيح والتمجيد لله الذى تستمد منه قوتها، وهى عندهم بعد ذلك علل متوسطة فى الفعل والإيجاد فى هذا العالم، وهى التى تحدث الحركة المؤدية إلى انفعال العناصر وتركيباتها وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمانية التى تلحقها النفوس النباتية والحيوانية. وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدَعة لا من شىء، لا من مادة ولا هيولى، وكلها جوهر واحد، على سنخ واحد، وجواهرها أنوار. ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها، أن يلحق بالروحانيات كسبا واجتهاداً وأن يتقرب بهم إلى الله ويسألهم ما يريده منه. وأما الحنفاء فهم المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة، مهمتها إفاضة الخير وتعليم بنى آدم وتهذيبهم وتزكية نفوسهم والسمو بها إلى الله.

والمناظرات بين الفريقين — كما يحكيها الشهرستانى طويلة جدا ومملوءة بالعناصر والمفهومات الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى. ومن نقطها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبى. ويؤخذ من عرض الشهرستانى أن الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية، وأن رأسهم هو ابراهيم عليه السلام، وأنهم

(١) الفهرست ص ٣١٨

(٢) ص ٢٠٢ فما بعدها.

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو الرسالات البشرية والهدى الإلهى بالوساطة النبوية ومنكرو الوحى والكلام الإلهى — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونها إلى شخصيات فلسفية دينية مثل هرمس وغيره . وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على الشهرستانى أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه فى العلم بمقالات المتقدمين وتاريخها ، كتب فى عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما فى كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات تشبه ما عند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلا وما عند الكندى فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوى والسفلى ، لابد أن يكون له أصل ، لعله كان فى البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكندى وهذب بما يتفق مع مقتضيات الفكر فى عصرهم . وبعد هذا فإذا صح أن الكندى الذى يعجب بكتابهم فى التوحيد هو الكندى الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث الصابئة الدينى والفلسفى ، الذى ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قرونا طويلة وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهرستانى ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بيانا لمادة كانت موجودة تحت نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيرا من الصابئة دخلوا فى الإسلام بمعارفهم وعقولهم ، مما لا بد أن أثره قد ظهر فى الوقت المناسب ، وأخيراً لأن علماء الحرانيين مثل ثابت بن قرة الحرانى المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتركوا فى الحياة العلمية الإسلامية منذ أيام المعتضد وصارت لهم رئاسة . وهذا لن يضر الحق فى شىء ، لأن الحق بيّن ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنصاف فى تأريخهم لآرائهم وآراء مخالفيهم ، فقرروا الحق فيما بينهم وردوا الباطل إلى أصوله الأجنبية . وقرروا الحق والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة.

ولعل نحلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة وبعض مظاهر الوثنية الأصلية التى حاربها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الاسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد يمترى فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تخيلها العلماء المسلمون . ولعل هذا هو السبب فى أن يقترن اسم الصابئين فى القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهنا نترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة فى تهيئة مادة ، يجوز أنه قد أخذ منها الكندى ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهم فى تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعاتٍ فكرية . وسيجد القارىء فى تفصيل الكلام عن آراء الكندى ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئة فى بعض النزعات خصوصا فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى فى الأدنى .

أما ماتعلمه الكندى من الفلسفة اليونانية خصوصا من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما سنخصصه لذلك فيما يلى .

الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندى فى رسالة الحدود (١) معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعنى فلاسفة اليونان :

١ — التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .

٢ — التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

(ا) تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

(ب) العناية بالموت ، بمعنى إماتة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلمية والخلقية .

٣ — التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبتها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

---

(١) ص ١٧٢ — ١٧٣ مما يلى .

٤ — التعريف الذى يُبرِز العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها « معرفة الإنسان نفسه (١) » .

٥ — التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة ، وهو أنها « علم الأشياء الأبدية الكلية إنيّاتها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان » والكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقدماء ، ولكن من الواضح أنه أفلاطونى الصبغة (٢) .

ويذكر الكندى فى أول كتابه فى الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلا عن أول كتاب الجدل ، يقول الكندى : « قال الحكيم ارسطاليس عندما ابتدأ كتاب الجدل إن علم كل شىء يُنتظر فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شىء » (٣) .

على أن التعريف الجارى الذى يذكره الكندى فى مواضع مختلفة من رسائله التى بين أيدينا ، دون إشارة إلى القدماء ، والذى يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

---

(١) يفسر الكندى هذا التعريف تفسيرا فلسفيا خالصا بعيدا عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : إن من عرف نفسه عرف الجسم المادى وأحكامه والأعراض وأنواعها والجوهر اللاجسمى ، أعنى النفس . وإذن فمعرفته لنفسه هى ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ ويضيف الكندى إلى هذا قوله : « ولهذه العلّة سمى الحكماء الإنسانَ العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذكور فى آخر رسالة الكندى « فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالما صغيرا تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبّر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم الأكبر على أن له مدبّراً حكيما لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بجملة هذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذى نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد فى أول كتاب الجدل لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معناها فى أثناء الكتاب وقد أعددنا الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وسننشرها قريبا إن شاء الله . ويكفى فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للكندى كتاب اسمه كتاب فى الجواهر الخمسة (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٤) ، ولعله هو الكتاب الذى يذكر له باسم رسالة فى الأصوات الخمسة أو رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٠) .

الكندى فى الحد الموجز : الفلسفة هى «علم الأشياء بحقائقها»(١). وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة — كما يقول الكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ، إذ أن الجزئيات غير متناهية ، واللامتناهى لا يحيط به العلم (٢) . وللفلسفة ، من حيث هى هكذا ، شرف على جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى (٣) ، التى هى عند الكندى «علم العلة الأولى» أو «علم الحق الأول الذى هو علة كل حق» (٤). وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول(٥). والفيلسوف التام الأشرف هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هى من حيث العلم إصابة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمالَ الإنسان وتمامَ نوعه .

وإذا كان أرسطو أحياناً يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

---

(١) أنظر مثلا ص ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع الى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على عمومه فى معنى لفظ العلم على عمومه ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلا تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هى عند أرسطو أرقى الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التى يعتبرها أرسطو علم الفلاسفة الحقيقيين فهى العلم الذى يبحث فى الوجود من حيث هو ، لا فى قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعنى أنها علم الوجود وعلم العلل والمبادىء لكل شىء ؛ فهى تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقى . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وفى الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسمى أو الجوهر القديم البرىء عن الجسمية والحركة والتغير ، وهى من هذا الوجه تسمى علم الربوبية (تيولوجيكى) — ومن هذا شىء فى تعريف الكندى التالى للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ٩٨٢ ا سطر ٧ — ١٠ ، ١٠٠٥ ا سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصا كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ ب سطر ١ — الى ١٠٢٦ ا سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والسابع من الكتاب الحادى عشر. وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو فى الفلسفة كتاب أوبرقيج فى تاريخ الفلسفة (بالألمانية) ج ١ ص ٤ ، ٣٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) ص ٩٨ من الرسائل .

(٥) ص ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وقارن ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦٤ ب سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة[١] — وأحيانا أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظريا أو عمليا أو فعليا أى (فنيا)[٢]، ويذكر أحيانا ثالثة أن العلوم النظرية هى الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية[٣]، مما بنى عليه كله آراء فى تقسيم أرسطو للفلسفة إلى: (١) نظرية بفروعها الثلاثة، وذلك بحسب طبيعية موضوعها من حيث الحركة والسكون ومن حيث ملابسة هذا الموضوع للمادة أو مفارقته لها[٤] و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعليـة (فنّية) بفروعها[٥]، فإن الكندى[٦] يقسم الفلسفة التى هى «علم كل شىء» إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية)، وذلك، فى رأيه، لأن الفلسفة ليست شيئا سوى «تَنظُّم النفس». ولما كانت النفس عند الكندى «تنقسم إلى قسمين هما: [أولا] الفكر أو العقل و [ثانيا] الحس، بحيث يكون «العلم هو القسم الفكرى والعمل هو القسم الحسى»، وكانت الأشياء إما مادية، كالجواهر الجسمية، أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هى مادية، كالروحانيات التى منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه، كالالـهيات التى منها الربوبية، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس، ويقسم العلم النظرى تبعا لذلك، إلى قسمين كبيرين هما: علم

---

(١) كتاب المواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فما بعده، ج ٢ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة، القاهرة ١٩٤٩

(٢) المواضع الجدلية ١٤٥ ا سطر ١٥ وما يليه، ج ٢ ص ٦٤٥ من الطبعة العربية.

(٣) ما بعد الطبيعة، الكتاب الرابع — الفصل الأول، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع.

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته مادى متحرك من ذاته، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك، ملابس للمادة فى الحس مفارق لها فى الذهن، وموضوع الالـهيات قائم بذاته ساكن غير مادى، ومفارق للمادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها فى هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة.

(٥) إن تفصيل فروع الفلسفة العلمية والفنية، خصوصا العمليـة، من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبرفيج المتقدم ج ١ ص ٣٧٥ — ٣٧٦. وعلى أثر هؤلاء الفلاسفة سار فلاسفة الإسلام فى تقسيم الفلسفة العمليـة — راجع مثلا رسالة ابن سينا فى أقسام العلوم العقلية، ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ ص ٧١ — ٧٣.

(٦) ما يلى ذكره للكندى نقلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه فى الجواهر الخمسة.

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة . وهذا نوع من التقسيم يفترق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو وينم عن اهتمام خاص عند الكندى المتدين بدين موحى به ، فى مقابل التدين الفلسفى . وتزداد هذه الروح الخاصة عند الكندى ظهوراً عند ما نجده يقول « إن الله عز شأنه ! قد قدر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو رتبها ووضعها بين الكثيف [1] أو الغليظ الذى ليس فيه شىء لطيف بتة وبين اللطيف الذى ليس فيه شىء كثيف بتة ، وذلك لكى تكون سبلا ومحجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لولا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكثيف[2] » .

ويذكر ابن نباتة[3] من كلام الكندى فى الفلسفة : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم ، وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات ، وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها فى الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى ؛ وإما علم ما ليس بذى [4] هيولى ، (وهو) [5] إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذوات[6] الهيولى فهى المحسوسات ، وعلمها هو [7] العلم الطبيعى ، وأما (ماليس بذى هيولى فهو إما)[8] أن يتصل بالهيولى ، ولكن [9] له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا [10] يتصل بالهيولى البتة ، وهو علم

---

(١) الكثيف هو الجسمانى المركب واللطيف هو الروحانى البسيط .

(٢) يعنى من النظر فى الكثيف كنقطة بداية للاستدلال .

(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق ص ١٢٥ — قارن كتاب الجواهر الخمسة ، فيما يتعلق بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهيولى .

(٤) فى الأصل : لدى .

(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لكى يصلح المعنى .

(٦) فى الأصل : ذت — وقد أصلحناها بحسب ما قبلها .

(٧) فى الأصل : وهو .

(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لإصلاح المعنى .

(٩) فى الأصل : فإن

(١٠) فى الأصل : لا .

الربوبية » (١).

نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعانى الفلسفة يلمّ الكندى بآراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر فى منهج الكندى فى دراسة الفلسفة ، وخصوصا النظر فى شأن الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروح أفلاطون — كما سنرى .

برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

يبين الكندى فى إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب « عدتها وترتيبها » ، ويقول إنه لا غنى للمتعلم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولاء . لكن لا يصح أن يهجم المتعلم على كتب أرسطو هجوما ، بل يجب عليه أولا أن يتعلم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطيع أن يعكف على هذه الدراسة دهره كله ، ولكن يجب عليه ألا يطمع فى أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مردداً لها ، هذا إن كان قد أوتى ملكة الحفظ ؛ فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها فلن يتوفر له . أما وجه الحاجة إلى المران فى الرياضيات فى نظر فليسوفنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعنى الكم والكيف . . الخ ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثوانى ، أعنى المعقولات ، لا تتيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع فى العلم بالجواهر الأولى ولا فى العلم بالجواهر الثوانى ولا فى شىء من العلوم الإنسانية جملة . وإذا كان الكندى ، إلى جانب هذا الذى يقوله فى رسالته فى ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها فى « أنه لا تنال الفلسفة

(١) هذا النص مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته صحة : ذلك أن المعلوم إما أن يكون ماديا أو ذهنيا لا يوجد فى الخارج إلا ملابسا للمادة أو مجردا عن المادة فى وجوده وفى تعقلنا له . والعلوم تتنوع بحسب ذلك . وهذا يلخص رأى أرسطو باختصار ولا يخرج عنه .

(٢) ص ٣٥٩ فما بعدها .

إلا بعلم الرياضيات »⁽¹⁾ عرفنا مقدار مسايرته لأفلاطون فى قوله الذى كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا » .

وإذا كان الكندى يعتبر أن الفلسفة هى العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثا عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التى لا مدلول وراءها ⁽²⁾ ، فكأن الكندى يحس بإحساس جوته إذ يقول فى قصة «فاوست» ناقداً للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعانى تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » .

أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند الكندى ، استنباطى بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

يقول الكندى أن للمعرفة وسيلتين ، لكل وسيلة منهما موضوعها ⁽³⁾ .

فهناك أولا الإدراك الحسى . وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التى لها صورة فى المخيلة والتى هى أقرب إلى الانسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسى ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

وهناك ثانيا العقل الذى يدرك الحقائق العميقة التى هى أبعد عن الانسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهى معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة فى المخيلة ، وهى شبيهة بالبديهيات ، كحكمنا باستحالة اتصاف الشىء فى وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا ولا كذا ، وشبيهة بالقضايا التى يمكن إقامة الدليل النظرى عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء . والكندى يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج فى المعرفة ، فلكل موضوع وسيلة خاصة :

فالجزئيات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والمخيلة ، ولا يصح فيما

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ ابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ ؛ القفطى ص ٢٤١

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

المنهج

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل « الفحص التعليمى » ، أعنى المنهج الرياضى الاستنباطى .

والأشياء الرياضية منهجها استنباطى برهانى .

أما موضوع ما بعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له بالهيولى بتّة ، وكان واضحا أمام العقل وليس له مثال أو صورة فى النفس ، كان منهجه نظريا استنباطيا . والكندى يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين فى موضوعات ما بعد الطبيعة هو أنهم لم يقدروا على تعقلها خالصة من شوائب الحس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصبيان والعوام الذين يتعلمون بواسطة الحواس والخيال ومن طريق الخطب والشعر والقصص الخ . ويلخص الكندى فكرته فى هذه العبارة : « ينبغى أن نقصد بكل(١) مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا(٢) ، ولا فى العلم الإلهى حسًّا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية(٣) ، ولا فى البلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا (٤) — فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان (٥) مقصوداتنا » (٦)

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضى الاستنباطى .

الحقيـــقة :

يقول الكندى إن الفلسفة هى « علم الأشياء بحقائقها » لأن كل شىء له حقيقة ، وإن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه .

---

(١) هكذا النص فى الأصل ، ويمكن القراءة على نحو آخر .

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذى يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقلى الدقيق .

(٣) يعنى الأقيسة .

(٤) يقصد بأوائل البرهان البديهيات ، فانها لا برهان عليها راجع ص ١١١ — ١١٢ من الرسائل .

(٥) يعنى إدراك مطالبنا العلمية ومعرفتها .

(٦) هذا النص فى ص ١١٢ من الرسائل .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام وللروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون فى تعرف ثمرات الفكر الأجنبى فى كل علم ، وفى ضمه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكرى . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة فى الحض على العلم وفى امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبى عليه الصلاة والسلام مثل . « نِعْمَ الهدية ونِعْمَتْ العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمعها الرجل المؤمن ، ثم ينطوى عليها ، حتى يهديها لأخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالى من أى وعاء خرجت » ، « من زهد فى الدنيا أسكن الله الحكمة فى قلبه وأنطق بها لسانه » ، ومثل وصية النبى لحذيفة : « خالط الحكماء وسائل العلماء وجالس الكبراء »[(١)] ، ومثل الكلمة التى ينسبونها إلى على رضى الله عنه : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » . وقد اعتبر المسلمون ، تمشيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتها ومعاطبها[(٢)] . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التى يقتنونها بسمة الحق .

فلا عجب أن نجد الكندى ، فيلسوف العرب والمسلم الغيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلا[(٣)] : « وينبغى لنا ألا نستحى من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بُخِسَ بالحق ، بل كلٌّ يشرّفه الحق » . ويعبر الكندى عن شكره لكل من جاء بشىء من الحق مهما كان يسيرا ؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية فى عصور متطاولة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنسانى ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يجىء بعده .

---

(١) راجع ص ٥ — ٦ من كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى — صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزورى ما يؤخذ منه أن النبى عليه السلام كان يعرف أخبار أرسطو وكان يقدره حق قدره . وهذا يحتاج إلى تحقيق .

(٢) راجع نهايات رسائل الكندى مثلا .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

وكأن الكندى ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، مهما طالت ومهما توفر على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى إلطاف النظر ، لا تكفى لمعرفة الحقيقة الكاملة — كأن الكندى يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [لا] سيما إذ هو بيّن عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحدٌ من الناس بجهد طلبه ولا أحاط [بـ] ه جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا واما نال منه شيئا يسيراً ، بالإضافة الى مايستأهل الحق . فإذا جُمع يسيرٌ ، مانال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شىء له قدر جليل

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا الى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطف نظره وآثر الدأب ، مااجتمع من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .... » (١)

واذن فعند الكندى أن بين طالبي الحقيقة نسبا ، مرجعه الى وحدة الاهتمام والى الميراث النافع الذى يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه ، مؤهلا له للسير فى طريق الحقيقة مسافة أبعد ومستوجبا منه للسلف عظيم الشكر (٢) . لذلك يشعر

---

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، ومابعد الطبيعة لأرسطو ، الكتاب الثانى ص ٩٩٣ ب س ١٠ — ٢٠

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بنصيبه من المساهمة فى بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضا يقصد فيه أقوم الطرق وأسهلها سلوكا على طالبى الفلسفة وبأن يكمل على قدر طاقته مالم يكملوه ، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفى الى الأمام . (١)

الدين والفلسفة

الكندى عربى مسلم ، ينتمى إلى دين موحى به ؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحى . وكان بين المفكرين المسلمين فى عصر الكندى من ضرب عن الجدل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه ، تجنبا لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظنى نسبى . وقد أراد هذا الفريق أن يكتفى بالحقيقة التى تضمنها الوحى ، شاعراً بها بقلبه ، متأملا لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم ، وموجها حياته فى ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير ، تحقيقا لفكرة المؤمن الخير كما تصوروها . وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف من كبار الفقهاء فى ذلك العهد ، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين. وكان ثم فريق الباحثين فى الدين بالنظر العقلى وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين فى صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفى وأن يستعينوا بالآراء الفلسفية فى بناء مذاهبهم ، إلا أنهم أسرفوا فى نزعتهم العقلية حتى اصطدموا أحيانا بالأسس التى يقوم عليها الوحى نفسه (٢)، وهؤلاء هم المعتزلة . ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات . ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادى عند بعض المفكرين ، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضييق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية مصلحية وتشريعية تعبدية ، مع ترك الجزء الجوهرى فى العقيدة وفى فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل. وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة . ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين فى ذلك ، فإن هذه الفكرة هى أساس الاتجاه الإلحادى فى ذلك العصر، وهى تدخل ضمنا وإلى حد ما فى مذاهب المتكلمين

---

(١) نفس المصدر .

(٢) إن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخلقية لا يجعل للنبوة معنى . قارن كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٢ — ١٣

العقليين . وأخيراً كان هناك فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر ، عقلهم قانونى متجه إلى المسائل الشرعية وغير ميَّال إلى تدقيقات المتكلمين فى أبحاثهم ولا إلى البحث النظرى فى مسائل العقيدة . ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم فى ذلك أغراض دنيوية من منصب أو جاه أو منفعة ما ، وهذا مما يزيد فى عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفى معارضتهم للنظر الفلسفى وأصحابه ، مع أن الفلسفة فى ذلك العهد كانت ألزم شيء لتأييد الدين ودرء الخطر الذى كان يتهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتى من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديصانية وغيرهم أن يفسدوه من الداخل .

وكان لابد للكندى ، من حيث هو فيلسوف مسلم ، يدخل الإسلام فى اعتباره ، من وجه ما ، ميراثا روحياً عزيزاً يعتقد أنه يطابق العقل — كان لابد أن يتخذ فى مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفا واضحا وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بواجبه كمسلم ومتفلسف، فى علم وفهم وحزم: هو لا يرفض الفلسفة جملة ، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان . ثم إن الفلسفة هى بحسب تعريف الكندى « علم الأشياء بحقائقها » . ويدخل فى ذلك ، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدى الإنسان إلى الخير ويتنكب به عن الشر ؛ وهذا فى نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١) .

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد فى القرآن ، فالكندى يصرح بأن كل ما أداه النبى عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم « بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل » (٢) . ولكن الكندى يشترط لفهم معانى القرآن أن يكون المفكر من « ذوى الدين والألباب » ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحى ، عارفا بخصائص التعبير اللغوى وأنواع دلالته عند العرب . ونجد مثالا لتطبيق هذا المنهج فى رسالة الكندى التى ألفها استجابة لسؤال تلميذه الأمير أحمد بن المعتصم الذى طلب من فيلسوفنا

---

(١) ص ٩٧ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) ص ٢٤٤ — ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان »[١] . وهى الرسالة التى سماها « رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكندى هنا يبين معنى السجود والطاعة فى اللغة حقيقة ومجازاً ، وينتهى إلى أن سجود النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقى بحسب الاصطلاح الشرعى — معناه هو أنها ، بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التى تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهى إلى أمره وتؤدى وظيفتها المعينة لها فى نظام العالم — وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذى يعتقده الكندى من الاتفاق بين الفلسفة والدين هو الذى يشجعه على الجراءة فى مهاجمته لأعداء الفلسفة . فنجده يفضح سوء مقصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ، وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتّسمون بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤّس والتجارة بالدين ؛ لأن من تجر بشىء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً »[٢] .

ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم فى دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعوه إلى التنازل عن الوحى أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصا بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون

---

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

قد تضمنته رسالته المسماة : « رسالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجهة ضد منكرى النبوات أيا كانوا وأيا كان رأيهم فى ضرورتها أو اختصاصها . والكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحى من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ، وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التى لم تصل إلينا والتى اسمها « رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد ، وكلٌ قد خالف صاحبه[1] » .

ومن جهة أخرى ينبه فيلسوفنا على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة فى رسالته التى عنوانها « رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع فى هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو فى شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سببا فى أن شعوره الدينى أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكد للنبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه يختلف عن التفسيرات التعسفية الوهمية التى نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك[2] .

يقول الكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمرة لتكلف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقا للمنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء — وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية — فهى غير محتاجة إلى شىء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ، وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر الكندى خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس

(١) راجع ما يقوله دى بور مما يجوز أن يكون تفصيلا لفكرة الكندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعا لذلك — تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رأى الفارابى مثلا فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصا الموضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإنا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السبيل إلى العقل النير الصافى ، لأنها تفيض عن معين العلم الالهى الأزلى الكامل الذى لا نهاية له . ويضرب الكندى لذلك مثلا من الوحى الذى نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء فى القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يُحيي العظام ، وهى رميم ! ؟ » .

وهنا يفسر الكندى الآيات التى أوحاها الله جوابا على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » إلى قوله : «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون[1] » تفسيراً فلسفيا ، هو مثال للتفسير الفلسفى فى ذلك العصر ، وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التى تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التى تلزم عنها من جهة أخرى ، وهى :

١ — وجود الشىء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شىء هو أسهل وشىء هو أصعب — هذا الدليل موجود فى الآيات فى كلمات قليلة : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشىء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، ممكن وواقع تحت الحس ، وإذن يمكن أن تدب الحياة فى الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضا على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشىء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود فى آية : «الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعرى فى اثبات إمكان البعث[2] .

---

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعرى فى « استحسان الخوض فى الكلام » طبعة حيدر آباد ص ٥ — ٦ . والأشعرى يستفيد فى هذا الباب بروح تفكير الكندى على نحو ظاهر .

٣ — خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : «أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ! ؟ بلى ! وهو الخلاق العليم » .

٤ — الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافا لفعل البشر الذي لا يتم إلا فى زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، فى رأى الكندى ، إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

ولا يغفل الكندى عن اعتراض شكلى يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهى ، وهو قول الله للشىء : « كن » ، ذلك أن الشىء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندى إن التعبير فى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » تعبير مجازى ، فيه يوصف الشىء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف فى لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا فى كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها فى الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين فى مخاطبة الليل لامرىء القيس بن حجر الكندى (١) وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميما وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشىء يكون من نقيضه ! ؟

---

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

كلّت عن ذلك الألسن المنطقية المتحيلة (١) وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية ! » (٢)

وهكذا نجد عند الكندى نموذجا من تفسير القرآن تفسيراً علميا فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التى حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام (٣) ، وأبى الهذيل والجاحظ من المفكرين المتفلسفين ، لكى نعرف كيف فهمت آيات القرآن فى ذلك العصر فى ضوء التفكير النظرى ، وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء وبواعث فكرية ومثاراً لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد فى الميدان الفلسفى ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا اليها فى أدلتهم (٤) ، وكيف كان القرآن بوجه عام عاملا موجها للفكر الفلسفى .

ومجمل القول أن الكندى مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان ، خصوصاً أرسطو ، يقف فى أرض الدين بقدم ثابتة ، فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة ، ويفهم الوحى الإسلامى فهما فلسفياً . ولا تفتأ تظهر فى رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق . وهو كما سنرى يخالف أرسطو فى قدم العالم ويؤكد العناية الالهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى وتنتهى إلى مذهب دينى فلسفى معا . وهذا ماقد يجوز أن البيهقى أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب « قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » (٥) .

بناء العالم (٦)

يأخذ الكندى فى تصوره لبناء العالم المادى بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها المحيلة بمعنى المنكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فما بعدها و ص ١٤٧ .

(٤) نجد هذا فى مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للخياط وفى كتاب الإبانة ورسالة استحسان الخوض فى الكلام للأشعرى وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل فى كتب الفلسفة مثل كتب الفارابى وابن سينا .

(٥) تتمة صوان الحكمه ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة الكندى فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٣١٤ فما بعدها ورسالته فى طبيعة الفلك ، وستظهر فى الجزء الثانى من هذه الرسائل .

الوجوه ، ويخالفه من وجوه أخرى : فى وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل ، وهى كرة ثابتة فى مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ، على سطح الأرض وفى الطبقات الأولى من الجو ، وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً كرة من النار(١) . وهذه هى العناصر الأربعة التى يأخذ كل منها مكانه الطبيعى بحسب خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليبس أو الرطوبة — وبحسب فعلها الناشىء عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء ، بحيث تترتب هذه العناصر ، كلٌّ فى مكانه الذى يطلبه ، حتى ينتهى إليه بحركة طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هى أسبق العناصر إلى المركز ويليها الماء ، ويكون أسبقها فى اتجاه نهاية العالم النار ويتلوها من الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض فى الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما فى الكيفية المنفعلة ، وهى اليبس المسبب للسرعة فى الخفيف والثقيل ، يجعل كلا منهما فى طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانا متضادين فى القوة المسببة للخفة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة فى القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذا مكانا وسطا ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل فى حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التى تسبب ما يقع فيها من تغير فهى عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام العليا وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذى وضعته الإرادة الإلهية الحكيمة (٢) .

وبعد أكر العناصر تتراص الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذى فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ؛ وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شىء ، لا خلاء ولا ملاء ، أى لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسم (٣) . وإذا كانت العناصر

---

(١) يثبت الكندى كرية هذه العناصر فى رسالة خاصة يجدها القارىء فى الجزء الثانى ، وعنوانها : رسالة فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت الكندى هذا فى كتابه فى الفلسفة الأولى ص ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل

التى فى داخل الفلك لا تتحرك إلا حركة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حركة الفلك دائرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم . وبما أن حركة الشىء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة للمركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب فى تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة فى الحركة مختلفة فى الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعا لذلك طبيعته التى تخالف طبائع العناصر الأربعة (١) . فبما أن حركته دائرية فهو ليس له صفات العناصر الأربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة فى بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثا ، لأنه « مبتدع ابتداعا » عن عدم ككل شىء سوى الله ، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث (ص ١٦٩ ، ٢٥٣ من الرسائل وكلام الكندى فى التركيب فى الجزء الثانى) . وهو لا يمكن أن يكون مركبا من العناصر الأربعة ، وإلا لما كانت حركته دائرية من جهة أو لتغالبت أركانه التى يتألف منها وتفاسدت حتى ينحل كما تنحل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفلك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميها الكندى الأشخاص العالية — كائن حى ناطق مميز ، برىء من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة فى العالم الأسفل (أنظر رسالتى العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى) .

والعالم فى جملته قسمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذى فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كيفيات متضادة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كائنة فاسدة فى جملتها بل فى بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحساسة المتحركة فهى كائنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت من حيث النوع باقية المدة المقدرة

---

(١) يخصص فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها القارىء فى الجزء الثانى .

لها . والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذا كيفيات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشيء ومركزه (حركة النقلة) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) أو تتغير فيها الحدود التي تنتهي إليها نهاياته ، قرباً من المركز أو بعدا عنه (حركة الربو والاضمحلال) أو حركة تغير للكيفيات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) أو حركة تبدل لجوهر الشيء نفسه (حركة الكون والفساد = الوجود والعدم)(١) . والكرة الأرضية التي عليها الحرث والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التي لا قدر لها (٢) .

إلى هنا لا نكاد نجد شيئا جديدا عند الكندي ، لو قارنا آراءه بآراء أرسطو . ولكن الكندي يقول بحدوث العالم وبأنه قد أُبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها والعناصر قد أبدعت لا في أماكنها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ، من المكان الذي أبدع فيه ، حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالي أزلي ناشيء عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب يرى أن العالم مخلوق بفعل إرادي حكيم من جانب المبدع ، وهو بما فيه من حكمة ونظام محقق الإرادة الالهية التي جعلت الأشياء بعضها عللا لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشيائه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهي إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الآمر — كما يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معاني الطاعة بل السجود لله . وبالرغم من أن الكندي يعرف معنى العشق وفعله في الأشياء (٣) ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هي علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس في الطبيعة شيء عبث ، كما يقول الكندي (٤) فإن لكل شيء في العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذي وضعته الإرادة الإلهية .

---

(١) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندي يمزج معنى التغير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدوث العالم :

لا يتعرض الكندى لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجارى أفلاطون فى خيالاته التى بين بها كيفية الخلق فى قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو فى المادة العاشقة للصورة ولله ، مما هو أدخل فى باب التصوير الفنى منه فى باب النظر الفلسفى ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطونى الجديد ، والتى أريد بها تقريب الشقة التى لا نهاية لها والتى تفصل بين الإله الواحد المتعالى البرىء عن المادة وبين عالم المادة الجسمانى المتكثر المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متحددة فى روحانيتها ، فجاءت فى الحقيقة فشلا فلسفيا ودينيا ، مادته الخيال ، ولكن تشبثت بها فلاسفة الإسلام بعد الكندى كما تشبث بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة فى الفلسفة الإسلامية على يد الفارابى ؛ بل يضرب الكندى عن هذا وأمثاله صفحا ويكتفى بأن يقرر فى وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لا شىء « ضربة واحدة » ، فى غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعاله أولى ، هى الله (١). ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفى غير زمان أيضا (٢).

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهى فى كل ماهو موجود بالفعل أو قد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة فى عصر الكندى . ولكن الكندى يقيمة على أساس فلسفى واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهى وضرورة إثباته أن الكندى يتناولها فى أربع من من رسائله . (٣)

(١) يقول صاعد (ص ٨٢) إن للكندى « كتاب التوحيد » المشهور باسم « فم الذهب » (؟) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان وإن الكندى نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية . ويظهر أن صاعدا يتحامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة الكندى كما سنرى أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذى يذكره صاعد .

(٢) راجع مثلا ص ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .

(٣) ص ١١٤ — ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٨ ، ٢٠٢ — ٢٠٩ من الرسائل .

ولا يمكن أن تتبين قيمة رأى فيلسوف العرب فى حدوث العالم إلا إذا عرفنا أولا ، رأى أرسطو فى قدم العالم ، وخصوصا أدلته التى أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقاءها .

يقول أرسطو بتناهى هذا العالم من حيث الامتداد الجسمى فى المكان ؛ وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكى يكون جسما — لا بد أن يكون محدودا بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له ، لأن اللامتناهى لا يوجد أبدا بالفعل[1] .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند فى ذلك إلى قضايا يقررها ، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم يستنتج منها — دون أن تؤيده فى استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائها وقدم المتحرك (العالم) وبقائه[2] ؛ أو هو يستند إلى قضايا يضعها — دون أن يبرهن عليها برهنة كافية — ثم يجعلها أساسا لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى[3] ، أو هو يستند أخيرا إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخيل قبل كل زمان زمانا ، مما ينشأ عنه كله — فى زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد فى زمان لا نهاية له .

ويسوق أرسطو لإثبات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية[4] :

---

(١) يجد القارىء أدلة أرسطو على وجوب تناهى الجسم فى كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (ص ٢٠٤ ا س ٨ — ٢٠٦ ا س ٨) وفى كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر (ص ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلا . ونلاحظ أنها أدلة ليست فى قوة دليل الكندى المستند إلى الرياضيات — كما سنراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، ص ٢٥٩ ب س ٢٥ — ٢٨ ، س ٣٢ — ٣٣ ، ص ٢٦٠ ا س ٣ — ٢٠

(٣) راجع مثلا كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول ص ١٩٢ ا س ١٣ — ٣٤

(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، ص ٢٥١ ا — ب . والنصوص المذكورة فيما يلى منقولة عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة النقود بمكتبة الجامعة .

أولا : الحركة هى «كمال المتحرك من حيث هو متحرك» τοῦ ἐντελέχεια) κινητοῦ ᾗ κινητον)، يعنى كون المتحرك بالقوة متحركا بالفعل ؛ فلا بد للحركة من أن يوجد المتحرك أولاً ، كما أنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق، ثم يقول : إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة ، «فلو كان كل واحد من المتحركات حادثا لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغير أو الحركة التى نحن بصددها ، بواسطته يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحرّك» . ومعنى هذا — فى رأى أرسطو — أن الحدوث تغير . وبمـا أن التغير ينشأ عن حركة متقدمة عليه ، فلا بد أن يكون قبل الحركة التى حدثت بهـا الأشياء حركة أخرى ؛ فافتراض حدوث الحركة تناقض ، فلا بد أن تكون الحركة قديمة . ثم يقول فيلسوف اليونان : « أمّا لو كانت الأشياء موجودة دائما بدون حركة ، لبدا التناقض من نفسه للمتأملين ؛ فإذا ساروا قليلا أصبح التناقض أشد حتمية . فإذا كان بين الكائنات ما هى محركات وما هى متحركات ، وكان ، فى وقت ما ، يصبح أحدها محركا أول والآخر متحركا أول ، وفى وقت آخر لا يكون شىء من هذا كله (متحركا) بل يسكن ، فلا بد أن شيئاً سابقا تحرك ، لأن السكون له علة ما ، إذ السكون عدم وجود الحركة ، وإذن فقد كان قبل الحركة الأولى تغير متقدم عليها » . ومعنى هذا ، بحسب تفكير أرسطو ، أن سكون الأشياء التى افترض أنها قديمة ساكنة لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحدثه ، فالحركة سابقة على السكون ، فهى قديمة . ولكن هذه النتيجة التى ينتهى اليها أرسطو ليست لازمة لزوما ضروريا ، حتى بحسب الفرض الذى يفترضه هو . هذا إلى أن افتراض وجود الحركة القديمة يؤدى إلى عين الإشكال .

ثانيا : يكون المحرك محركا والمتحرك متحركا ، إذا توفر شرط تقاربهما ، وهذا التقارب حركة ، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها حركة — فالحركة قديمة .

ثالثا : لا يمكن أن يكون تقدم وتأخر إلا إذا كان هناك زمان ، ولا يكون الزمان إلا إذا كانت هناك حركة فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة ، فما دام الزمان قديما ، فيجب ان تكون الحركة قديمة . بعد هذا يقول أرسطو رداً على أفلاطون الذى يقول بحدوث الزمان مع السماء : « إذا كان لا يمكن أن يوجد الزمان ولا أن يدرك إلا بالآن ، وكان « الآن » شيئا متوسطا يصل البداية والنهاية

معا ، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضى ؛ فلا بد أن يكون ثم زمان دائما ، لأن نهاية آخر زمان نكون بصدده تصير مستقبلا فى « آن » ؛ لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا « الآن » . وعلى هذا فبما أن « الآن » بداية ونهاية ، فلا بد بالضرورة أن يكون فى ناحيتيه زمان دائما . وإذا كان هذا هو شأن الزمان ، فمن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضا كذلك ، لأن الزمان حال من أحوال الحركة(١) » .

أما فيما يتعلق بإثبات عدم فناء الحركة فى المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر : فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى ، أى أدى إلى القول بحركة سابقة ، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتى بعدها ، أى حركة ، ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال فى ذاتها قابلة للحركة والتحريك ؛ ومعنى هذا — فى رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد . هذا إلى أن الشىء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التى ستفنى — لا بد له من معدم ، وهذا لا بد له بدوره من معدم وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهذا كله يتضمن الحركة ، فافتراض فناء الحركة يقتضى الحركة دائما ، ففناؤها مستحيل ، فلا بد أن تكون الحركة أبدية .

إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق ؛ كل هذا ظاهر تماما فى كلام أرسطو ، كما أن المسيطر عليه نوع من التحليل يضرب فى عالم الوهم . وليس بين المبادىء التى يبنى عليها فيلسوف اليونان المبرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى ؛ أما أدلته التى يسوقها بعد ذلك فليس بينها دليل واحد يثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذى لا بد من توفره فى البرهان لكى يكون قطعيا ملزما . ويكفى أن نلاحظ باختصار مثلا أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرك على الحركة ، ولكنه لا يسير مع هذه الفكرة ولا يلتمس نوع العلة الفعالة التى تصلح حقيقة لإيجاد الحركة . ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلا — حدوث الأشياء ؛

---

(١) تجد دراسة الزمان أيضا فى كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الرابع ، من القسم الرابع إلى الرابع عشر .

بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الكون المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث[١] ، ولكنه لا يتمسك بمعنى الحدوث كنقطة بداية . ويستنتج ، بدلا من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدم عليه تغير أو أن يكون الحدوث حركة فى المعدوم أو أن يكون المعدوم شيئا موجودا متعيّنا ، مع أن التغير لا يمكن — بحسب رأى أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلا من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التى يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغير أو فكرة الحركة فى المعدوم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحتم أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة ولا تغير للتغير[٢] — ولا يجوز دخول ذلك فى الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهى إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركة فى المعدوم . وكذلك يفترض أرسطو قدم الأشياء وقدم سكونها ، فلا يتمسك بهذا الفرض تمسكا جديا ، بل يفترض ضمنا أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة فى هذه الحالة مسبوقة بسكون . . . وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكى تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادى بالماسة أو نحو ذلك فى حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصيلة المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه ، فلا يقرب ولا يماس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو يجهل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر .

ويرى أرسطو أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للمحرك . وهذه الفكرة — إذا

---

(١) أنظر مثلا ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب س ٢١ فما بعده ، وقارن كتاب الطبيعة — الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى ص ١٠٦٨ ا س ٨ فما بعده ، وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلي — لا تتضمن فى الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلا عن علاقة إيجاد ابتدائى أو إحداث أصيل، مما يتحتم أن يفترضه الناظر، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التى نشأت عنها صعوبات كبيرة فى مذهبه .
وليس الإحداث أو الإيجاد مجرد تأثير لعلة طبيعية فى معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو مماسة أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعى أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل، من حيث ما هى عليه فى ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا يتحتم فى هذه الحالة أن يوجد الشىء من مادة سابقة متعينة أو غير متعينة ، ولا أن يؤول الشىء إلى هذه المادة ، كما لا يتحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الايجاد فى ذاته تحريكا من جانب المحرك المطلق لشىء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الايجاد ، أخيراً ، قبولا لحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشىء الحادث موضوع ما إلا تضليلا من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركه أوضدها من اللوازم التى لا تنفك عنها الموجودات المادية، إذا وجدت بالفعل . والقول بحدوث الشىء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذى يمكن أن يوجد الشىء عليه ، ليس متناقضا أمام العقل الصرف، لأنه لا يتضمن حكمين متضادين بالنسبة لشىء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإنه فى نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضا — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن فى الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل (١) . ونقول : فى الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

---

(١) قد يتوهم بعض من يتحير فى مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لشىء إيجابى وجوده من العدم المطلق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فليس وجوده وجودا من لا شىء ولا وجوداً هو علة ذاته ولا وجوداً عن صدفة . والقول بحدوث العالم معناه فى الحقيقة القول بوجود علة فعاله وفعلها ، علة فعالة بذاتها ولذاتها من الأزل إلى الأبد ، وفعلها هو حقيقة هذه الأشياء التى نراها بحسب وسائلنا فى المعرفة متعددة المظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا واجبة الوجود ، فهى حادثة التشخص والصورة والأحوال — لا شك، وإن كان فاعلها قديما . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبية الإدراك الحسى ووسائله وواجه الوجود الحق فى ماهيته العميقة =

يتعقل معنى الوجود المتحقق باعتباره موضوعا للفكر أن قبله أو خارجا عنه عدماً يقابله موضوعيا ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلا فى الذات المتعقلة بين إدراك وجود موضوعى، مع التنبه إلى ذلك ، وبين حالة عدم هذا الإدراك من قبل ، مما يخيل إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدما ، وما ذلك فى الحقيقة سوى شعورنا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصور أرسطو أن الهيولى والزمان أزليان أبديان فذلك ناشىء عن الوهم ، لأن الوهم يعجز — لصلته القريبة بالحس — عن أن يتصور جسما إلا آتيا من ، أو صائراً إلى جسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زمانا إلا وقبله زمان وبعده زمان . والزمان بحسب تصور أرسطو له مرتبط بالتغير والحركة ، وهو شأن من شئون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور يدرك التغير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يندهش من أن يبنى أرسطو مذهبه على مثل هذه الفكرة السطحية فى تصور الزمان . إن الزمان هو فى الحقيقة مدة الوجود الايجابى الثابت مقدرة تقديرا كليا فى شعور واعٍ ، يدرك امتداد وجود ذاته ، حتى مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

الحق أن أكبر ما أوقع أرسطو فى مذهبه المعروف فى قدم العالم هو أنه افترض أن المحرك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة معشوقة ، فليس بينه وبين العالم علاقة حقيقية ، بل هو — إذا أنعمنا النظر — فاعل أو محرك بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية . هذا إلى أن نظرة أرسطو للإله

= وفى ماهية فعله ، وقدر خصوصا على استشفاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع . وهذه أول مراتب النظر العقلى الصحيح ، لأن من المعلوم فى أول الفلسفة والعلم أن حقائق الأشياء بما فيها الإنسان المفكر نفسه ليست هى الأشخاص والصفات والأحوال البادية لنا على النحو الذى ندركه بالحواس أو نتصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من حيث شخصه الخاضع للتغير وتصبح المشكلة هى مشكلة قدم فعل الفاعل المطلق أو عدم قدمه ، وهذه مسألة أخرى . وثم مشكلة أخرى قد تخطر للانسان وهى : هل الأصل الذى نشأت عنه بفعل العلة المطلقة هذه الصورة التى عليها العالم قديم أم حادث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن هذه الصورة التى عليها العالم حادثة . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعة العلاقة بين الفاعل المطلق وفعله فهما أيضا مسألتان أخريان . وفى هذا ما يمهد للنظر فى مشكلة قدم العالم من وجهة نظر جديدة .

من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالمبدأ العاقل القادر المريد الذى يفعل ، عن حكمة وقدرة وإرادة ، فعلا يعين صور الأشياء وأحوالها وعلاقاتها طبقا للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو مجرد فرض أو زعم لا برهان عليه ؛ هو أشبه بتصور الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرة الفاعل المطلق بكل الصفات اللازمة للفعل ، وهذا ما يمكن أن تقام عليه الأدلة النظرية والكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البادية فى الكون جملة وتفصيلا وإلى التناسب فى تركيب الأشياء ، بحيث تؤدى وظائفها تحقيقا لأغراض لا تتحقق إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدى منطقيا إلى القول بحدوث صور الأشياء كلها حدوثا مبتدأ ، دون وجود شىء آخر سوى العلة ودون انفعال أو تغير فى ذات الفاعل من حركة أو قرب أو مماسة ؛ لأن هذه كلها من لواحق العلل المادية الطبيعية أو العلل الملابسة للمادة ، كما هو واضح .

وشرط الوجود الحادث أن يكون فى ذاته ممكنا من حيث الصورة التى يكون عليها . وهنا تزول الصعوبات المتصلة بأزلية الحركة والزمان والتغير أو بأبديتها جميعاً ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث فى مجال الاعتبار — مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعثر فى تشويش الوهم الحائل دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لا شك أن كل مفكر ينظر فى مذهب أرسطو لا بد أن يؤدى به النظر إلى تبين ما يتضمنه هذا المذهب من صعوبات . وقد وقع هذا فعلا فى تاريخ الفلسفة عند مفكرى الإسلام وعند غيرهم . ولا شك أن الكندى تأمل مذهب أرسطو وتنبّه إلى ما فى بنائه من نقط الضعف . ولذلك نجده لا يأخذ من مذهب أرسطو كله فى هذا الباب إلا بمبدأين اثنين : أولها معقول ، وهو « أن اللا متناهى لا يمكن البتّة أن يتحقق كله بالفعل » أى أنه لا يخرج كله إلى الوجود ؛ والثانى هو « أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة فى الوجود ، لا يسبق أحدها الآخر » ؛ وهذا المبدأ يمكن إقامة الدليل عليه . ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين اللذين يأخذ بهما أرسطو أيضا تطبيقا مستقيما ، بحيث ينتهى إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية ، فهى حادثة . وهو يسير فى استدلاله على نحو طريف ، مستندا إلى مقدمات رياضيه كثيرة يذكرها ؛ وهذه المقدمات

هى فى الحقيقة قضايا بديهية بيّنة بنفسها أو « معقولة بغير متوسط » (١) ، كما يقول الكندى . ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرين ، فنراه يقيم الدليل المنطقى على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين مايؤدى إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين فى إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .

هذه المقدمات هى : (٣)

١ — الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .

٢ — الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها ، متساوية بالفعل والقوة .

٣ — الأعظام المتناهية لايمكن أن تكون لانهاية لها .

٤ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عِظَم مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظم المزيد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة)

٥ — إذا نقص من العظم شىء كان الباقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه .

٦ — إذا نقص من العظم شىء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً .

٧ — لايمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر .

٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه

٩ — الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية .

والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هى الأساسية التى يقيم الكندى عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، يشرع الكندى فى إثبات أنه لايمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له .

---

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما نجده فى رسالته فى إيضاح تناهى جرم العالم ص ١٨٦ فما بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التى تكلم فيها عن تناهى العالم ، وهى تختلف فى العدد وفى الصيغة بعض الاختلاف — أنظر ص ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جمعناها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

والدليل يتلخص فى أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقى : إما متناهيا ، فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة ، وإما أن يكون لامتناهيا ، وفى هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فُصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك — طبقا للمقدمة السادسة — هو الذى كان أولا ، أعنى لامتناهيا . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة ، طبقا للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذن يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى أو يكون الكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والسابعة . وإذن فلابد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيا وأن يكون جرم العالم متناهيا تبعا لذلك (١) .

ويطبق الكندى فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضى نفس المبدأ ونفس الدليل الذى يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل مايلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولا فيه من حركة أو زمان لابد أن يكون متناهيا ، نظراً لتناهى الجرم . (٢) ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له لتحتم خروج اللامتناهى إلى الفعل ، وهذا فى ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول الكندى : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالى ، لأن ذلك لا يأتى إلا بعد أن يكون ما لانهاية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حداً فاصلا ، كل ماقد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة (٣) ، مع فرق هو أن الماضى من ذلك متناهٍ بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهيا دائما إذا وقع ، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيُّده المستمر — أن يعتبر لامتناهيا بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام ، وهو أن مالانهاية له لا يتحقق بالفعل .

---

(١) أنظر صورة الدليل فى ص ١١٥ — ١١٦ ، ١٩١ ، ١٩٢ — ١٩٤ ، ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلا ص ١١١ — ١٩٦

(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٢ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُطرد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدى إلى وجوب تناهي كل كمية ، سواء أكانت حركة أو زمانا أو غيرهما ، على نحو ما رأينا فى الدليل على تناهي الجسم .

على أن الكندى[1] — كأرسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضا بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أى مدة وجوده ؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هى حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيًّا كان فى هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدّل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة فى صورة الاستحالة أو حركة جوهرية فى صورة الكون والفساد (الوجود والعدم) [2] . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لماله زمان . وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم[3]، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكنا ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثا أو قديما ، فإن كان حادثا فإن وجوده عن عدم كونٌ ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن فحدوث جرم العالم حركة ، فالحدوث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديما ساكنا يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فمعنى هذا أن الشىء الأزلى يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير[4] .

وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هى الشرط الأساسى لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندى — هو « المدة التى هو فيها هوية » أو « الحال التى هو فيها إنية[5] — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصا لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهيا ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث[6] . ونلاحظ هنا أن الكندى

---

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة فى ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٥٩ مثلا . والكندى لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون (الحدوث المطلق) حركة [١] لأن ذلك يقتضى شيئا تتم فيه الحركة ، نجد الكندى يقرر أن الإبداع (الحدوث المطلق) للجسم يقترن بحركته . هذا إلى أن الكندى يقول ببداية الزمان قولا صريحا ، خلافا لأرسطو [٢].

ثم أن الجرم مركب من هيولى وصورة [٣]، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندى بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصا من طريق إثبات وجوب تناهى الزمان . ولفيلسوف العرب رسالة « فى مائية الزمان والحين والدهر » أو « فى مائية الزمان ومائية الدهر والحين والوقت » ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، واسمها « رسالة فى النسب الزمانية » [٤] ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطينا فكرة الكندى المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التى بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائما بذاته ، بل يعتبره مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوما غير المفهوم الذى نجده عند أرسطو . والكندى يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تناهى الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تناهيه فى الماضى — وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حين الفعل . . الخ كما تقدم . والحقيقة أن إثبات تناهى الزمان الماضى هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما ورط أرسطو فى ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تناهيه وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، مما أنتج لأرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعا لذلك ، أعنى ضرورة قدم هذا العالم المادى المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظر فى احتمال كون الأشياء حادثة قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ فى تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصالته ، أعنى كونه وجوداً مبتدأ لصورة حادثة ، فإن الكندى يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلا كتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ٢٠ — ٣٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ ا س ١٣ فما بعده .

(٣) ص ١٢٠ — ١٢١ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ من الرسائل .

(٤) الفهرست لابن النديم ص ٢٦٠ ، القفطى ص ٢٤٥ ، ابن أبى أصيبعة جـ١ ص ٢١٣ .

بحيث تُبتدأ الأشياء المحدثة متحركة ؛ وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذى يريد أن يتصور قبل الحركة حركة . ومما يزيد فى قطع الطريق على الوهم أن الكندى يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم فى غير زمان — وكذلك العدم أيضا — وذلك بفعل علة حقيقية فعالة . وعلى هذا فإن كل الصعوبات التى يثيرها أرسطو[١] حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج فى الحدوث أو حدوث للحدوث أو حركة للحركة أو كون المعدوم موجوداً متعينا أو كون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك ، تسقط تماما . وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندى يوافقه على ذلك ، لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشىء ، ما دام موجودا ، فإذا زال وجوده زال زمانه . وهكذا تمكن الكندى بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذى يفترض زمانا قبل حدوث الأشياء . والمبدأ الحاسم الذى يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو متقضِّيا . ويظهر أن الكندى لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهى الفعلى الموجود كله فى وقت واحد وبين اللامتناهى المتقضِّى ، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار ، لأنه لا فرق فى الحقيقة بين الأمرين ، لأن كلاً منهما قد وجد بالفعل ، سواء كان متساوقا موجوداً معا أو متلاحقا متقضيا . أما المبدأ الثانى الحاسم الذى يفصل بين الكندى وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها الفعل المطلق ، أعنى الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجادا أصليا ، وهذا ما لا يعرفه أرسطو ، كما تقدم .

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندى وأرسطو خلاف فلسفى فى الحقيقة ، وإن كان رأى الكندى فى إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر فى الإسلام ، وهو أن الله خلق هذا العالم المادى خلقا إبداعيا غير مسبوق بشىء .

ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون : إما قديما متحركا على الدوام ، وهذا اختيار أرسطو ؛ أو قديما تحرك بعد سكون ، وهذا يرفضه

---

(١) كل القسم الثانى عشر من الكتاب الحادى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤ ، والقسم الثانى ص ٢٢٥ ب س ١٠ — ٢٢٦ ا س ٢٣

أرسطو والكندى معا ، أو قديما ساكنا دائما ، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين ؛ وإما أن يكون حادثا ساكنا دائما ، وهو باطل بداهة ؛ أو حادثا تحرك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الفيلسوفين ، أو حادثا متحركا مع حدوثه ، وهذا هو اختيار الكندى . وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته ، وأدلة فيلسوف العرب أثبت قدما من أدلة فيلسوف اليونان .

وإذا كان جميع متكلمى الإسلام[1] قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية ، فإن منهم — كما تقدم — من أوجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه ، حتى ينتهى إلى السكون الدائم . وكانوا فى ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذى تصوروه ، وهو أن يكون الله وحده لا شىء معه قبل الخلق ولا يشاركه شىء فى القدم ، وأن يكون وحده لا شىء معه بعد زوال هذا العالم ، لكيلا يشاركه شىء فى البقاء السرمدى ، فإن الكندى يقول فى مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدةً مقسومة مقدّرة ، ولكنها غير معينة الكم ؛ فوجود هذا العالم المخلوق متوقف على علته ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علته ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفنى العالم ، فيعود لا شيئا ، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئا . وهذا الرأى أقرب إلى الاتفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث فى نظرته للعالم المادى ، خصوصا علم الطبيعة الذى تكون على يد كبار علماء النسبية فى القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادى للقول بالخلق والفناء كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعى .

مهما يكن من شىء فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التى يقوم عليها إثبات وجود الله :

أدلة وجود الله :

إذا كان العالم حادثا ، له أول وبداية فى الزمان ، لأنه متناه من كل وجه ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقا لمبدأ العلية العام ، وخصوصا لمبدأ العلة الكافية من جهة ، وطبقا لمبدأ التضايف المنطقى من جهة أخرى . يقول الكندى ،

(١) راجع ما تقدم عند الكلام عن الكندى والمعتزلة .

بعد إثباته تناهى العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : « فالجرم إذن مُحدَث اضطراراً ، والمحدَث محدث المحدِث ، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف ، فللكل محدِث اضطراراً عن ليس[(١)] » .

وإلى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندى ، من حيث المبدأ ، مع متكلمى الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ، سواء منه السماوى والأرضى ، مركب ، وأنه تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما يثبت فيلسوف العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلابد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلـٰهية . يقول الكندى : « فإذ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعا أثراً من مؤثر ، عارضا فيه ، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة ، فإذن تهوّى كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بتة ، فإذن كل متهوٍ إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوّى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى ، بهويته إياها ، فإذن علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يُفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل ، مبدَع ، أى تهويه عن علة ، فالذى يهوّى مبدَع . وإذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإنفعال — فهو المبدِع جميع المتهويات ، فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدها هو تهويها ؛ فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معا بلا زمان ، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدِع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر » [(٢)]

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) ص ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلمة عاد الموجودة هكذا فى الأصل تحريفا عن : عدم أو عن : باد

ومن الأسس التي يصح أن نعتبرها عند الكندى أساسا لإمكان البرهنة على وجود الله ما يحاول فيلسوفنا أن يثبته فى كتابه « فى الفلسفة الأولى » ، وهو « أنه ليس ممكنا أن يكون الشىء علة كون ذاته » ، أعنى وجود ذاته الحادث [1] . والكندى ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادى ، لأنه يتناول هذا الموضوع الهام بعد كلامه عن « الأزلى » وصفاته — والمقصود من غير شك هو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تناهى العالم المادى من حيث امتداده المكانى ومن حيث حركته وزمانه . وهذا الجزء من كتاب « فى الفلسفة الأولى » يوجد بنصه دون أى فرق تقريبا فى رسالة الكندى « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ، وهى تنتهى بالكلام فى وجود الله ووحدانيته وصفاته .

ودليل الكندى على استحالة أن يكون الشىء علة لكون ذاته يتلخص فى حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعا ، وهى :

١ — أن يكون الشىء الذى هو علة وجود ذاته معدوما وذاته معدومة . وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولا ، لأنه ليس شيئا على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يُقالان إلا على شىء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولا ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشىء هى هو ، فهذا الاحتمال يؤدى الى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشىء معدوما وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوما ، والمعدوم لا شىء ، فليس علة ولا معلولا . هذا الى أنه لو كان معدوما وكان فى الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان فى نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشىء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شىء هى هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

---

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفى معنى أن الكون هو الحدوث عن العدم راجع مثلا ص ١١٨

ولا ينبغى أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندى راى من قد يرى أن يكون الشىء علة لذاته . أما أولا فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلا . وأما ثانيا فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادى . وإذا كان الاستدلال بسيطا ظاهر البداهة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول إعتبارات ذهنية لاحتمالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسى الذى تتفرع عنه وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمنا إلى مبدأ العلة الكافية التى لابد منها لتعليل كون الشىء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضى العقل به ، ولكن خصوصا وعلى نحو صريح إلى مبدءين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوما على وجهه الأساسى ، وهو أن يكون الشىء هو عين ذاته ، أعنى عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته فى الاعتبار العقلى ؛ والثانى مبدأ التناقض ، أعنى أنه لا يمكن أن يكون الشىء هو ذاته وأن يكون فى نفس الوقت غير ذاته — وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقه أن الكندى يبرهن بمعالجته هذه المشكلة الدقيقة على أنه ميتافيزيقى كبير وعلى قدرته على النظر العقلى التحليلى العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية فى التمييز بين الوجود الحق الثابت الذى قوامه ذاتى والوجود الظاهرى المتغير الذى قوامه من غيره ، كما سنرى الآن .

فإن من الطبيعى الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التى هى موضوع البحث عند الكندى على الله باعتباره علة العالم ، أعنى أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محلٌ للبحث فى هل هو علة لذاته . لأن الله عند الكندى ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذى لا علة له ، الأزلى الذى لم يسبق وجودَه عدمُ وجوده ، الثابت الدائم الذى لا يعدم ، الكامل التام الذى ليس كمال أو تمام منتظر ، الذى لا جنس له وليس جسما ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكثر ولا يزول . أما العالم فهو المادى أو الملابس للمادة أو الروحانى ، وهو حادث كله ، يعتريه التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعنى فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة للنظر

فى الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذى تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذى يوجب فى نظر العقل أن تكون له علة غير مشابهة له . وهو من جهة اخرى ـ أعنى فيما يتعلق بالله ـ نتيجة للنظر العقلى فى معنى العلة الحقيقية التى لا يهدأ العقل ولا يقف فى بحثه حتى ينتهى إليها ، وللتأدى إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة . . . إلى آخر صفاتها التى يقضى بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلا لتعليل هذا الوجود المتغير الذى نشاهده وتفسير ما يعرض له ، بحيث تكون بالدليل العقلى القطعى وبالاستدلال من هذا العالم علة أخيرة ، هى أساس كل شىء ، وهى الوجود الحق (١)

وأخيراً فلا يسهل أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندى ولا استدلاله لأنهم ـ خصوصا أرسطو ـ يقولون إما بقدم العالم أو بقدم شىء آخر هو أساس له الى جانب علته . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة فى معالجتها .

وعند الكندى إلى جانب هذا دليل على وجود الله ، يستند الى القياس التمثيلى ، على أساس النظر فى الإنسان : كما أن آثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر فيه غير مرئى ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم فى جملته على وجود مدبر له لا يُرى . وهكذا يفهم الكندى فكرة القدماء فى أن « الإنسان عالم أصغر » على وجه من وجوهها (٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة فى معرض الإجابة عن « السؤال عن البارىء عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هـذا العالم شىء فكيف هو الجواب عنده ؟ » يقول الكندى : « هو كالنفس فى البدن . . . » ثم يمضى فى تفصيل القياس المتقدم . ولن يخطىء باحث خطأ أشنع من تصوره وراء كلام الكندى فكرة حلولية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأى الكندى فى ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود فى رسائل الكندى ، خصوصا كتاب الفلسفة الأولى ورسالة الوحدانية والعلة القريبة ورسالة فى معنى سجود الجرم الأقصى .

(٢) أنظر ص ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم الى كل ما تقدم ، عند فيلسوف العرب ، ذلك الدليل القديم الذى يستحق — كما يقول كنت — أن يذكر مع الاحترام والذى هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها الى العقل الإنسانى بوجه عام — أعنى الدليل المستند الى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العالم . ويردد الكندى فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الالهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شىء وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا للبعض الآخر، هو يقول مثلا :

« ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [ ] الحق، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه، والمزكى عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من تولج ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين . . . . فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمه — ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعا من المضاف[1] » .

ويقول الكندى فى موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجو راجعة إلى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءاً طبيعيا يمكن معرفته على نحو على يستند إلى الكم الرياضى : « فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيطه هو علة الكون والفساد فى الكائنات

(١) ص ٢١٤ — ٢١٥ . وتجد نصوصا أخرى من الإبداع والإتقان والنظام فى ص ١٧٥، ٢١٥ ، ٢٣٠ — ٢٣١ ، ٢٥٧ — ٢٥٨ ، ٣٠٩ من الرسائل .

الفاسدات الفاعلة القريبة ، أعنى المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة الواحد الحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض ، ولإظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالا إلى الفعل اضطراراً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعيات[1] » .

ويقول فيلسوف العرب فى رسالته فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانه لمعنى ذلك : « فهذه التى ينبغى أن تحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجاة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيوانا واحدا مفصلا ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلح فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد[2] » .

وهكذا يريد منا الكندى إلى جانب النظرة الفلسفية العلمية أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملا ،فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كائنا واحداً منسجم التركيب ،يسرى فيه فى جملته وتفصيله تيار الحياة ، وفى هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل

(٢) ص ٢٥٩ — ٢٦٠

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، فى نظر المتأمل السليم الفطرة الذى قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع فى جزئيات الكون مهما كانت بديعة الصنع فى ذاتها ، بل توجد فى العالم كله كقطعة فنية حية واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة المتنبهة للغائية السارية فى الكون هى نظرة اليونان منذ أيام سقراط ، وهى توجد بارزة جداً عند أفلاطون ، وتوجد إلى حد ما ومع شىء من التناقض الداخلى عند أرسطو[1] ؛ بل تدل الكلمة التى يسمى بها اليونان هذا العالم – وهى كلمة κόσμος (كوسموس) التى معناه الأصلى النظام أو قطعة الزينة الجميلة – تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمى الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة « عالَم » ترجع فى الأصل إلى كلمة « علَم » بمعنى علامة الشىء ، زيدت فيها ألفٌ للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقا يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى « عالَما » . وفى نظرة الكندى للعالم شىء من نظرة اليونان ، لكن نظرته تغذت من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء بها القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث يوصف الله بأنه « أحسن الخالقين » الذى « أحسن كل شىء خلقه » وسوّاه على أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس فى الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو فى تصوره للكون نزعةٌ عقلية ، تجعل العالم نظاما ذهنيا ، ونزعةٌ فنية تجعله نظاما يرتبط برابطه العشق من المعلولات لعلتها وبرابطة الشوق إلى التحقق الذاتى فيما هو مركب من هيولى وصورة ، وذلك دون أن تمتلىء فى هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية فجوةٌ كبرى ناشئة عن أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلا مفارقا مجردا ، لذته وحياته العليا تعقل لذاته[2] ، بحيث يجهل العالم – لأن هذا العالم أحط من أن يناله العلم

---

(١) راجع مثلا كتاب الطبيعة ، الكتاب الثانى ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون القول بالعناية من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .

(٢) يجد القارىء كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلا فى القسم التاسع من الكتاب الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهى — وبحيث لايعنى بالعالم ، لأنه ليس له صفات الإله الحقيقى وليس العالم موضوع علمه وإرادته من جهة ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأزل إلى الأبد تعقله لأسمى معقول ، وذاته هى هذا المعقول الأسمى ، وأخيرا بحيث يصبح الوجود منفصم العرى لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكونى عند فيلسوف العرب إحساس فلسفى من جهة، ودينى عقلى من جهة أخرى ، وعلمى إيجابى — كما سنرى — من جهة ثالثة .

أما الفجوة الكبرى الموجودة فى مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادى يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه — فإن هذه الفجوة تمتلىء عند الكندى بفضل ما يتصف به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمة الفعالة السارى فعلها فى الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون فى نظرة الكندى للوجود برباط فعل الخلق الحقيقى والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بجريها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمها الحكيم .

وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداعُ الأصيل عند الكندى، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدها . وهكذا أيضا يبرز ما شاع فى روح الكندى المؤمنة من معنى الإسلام ، إسلام الكائنات كلها لله ، وهو الذى تصرح به فى القرآن آيات بالغة مثل :

« أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون ! ؟ » (آل عمران — آية ٨٢) ومثل :

« تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شىء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليما غفورا » (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها . « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » . والحق أن ما فى القرآن من إشارات فى هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

الألوهية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المفكرين المتفلسفين من قبل ومن بعد.

وفى هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدوثه ما يكفى لإثبات ما نبهنا إليه من القول بأن أصول مذهب الكندى أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان ، وهو ما سيزداد وضوحا فيما يلى مباشرة .

الصفات الإلهية :

وأول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين هو أنه واحد بالعدد وبالذات ؛ لأنه — هكذا يقول الكندى — لو كان هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكانوا جميعاً مشتركين فى شىء يعمهم وهو كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ؛ وإذن يكون كل واحد منهم مركبا من شىء عام وشىء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية إلى مركب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلابد من فاعل أول « واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة فى كل الخلق ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدَعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم » . (١)

وهذا دليل فلسفى طريف على الوحدانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لابد أن يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون . لأن الأول معدد فيما يتعلق بالمحرك الأول (٢) ، ولأن نظرية الثانى فى المثل وفى الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشا على كل حال . مهما يكن من شىء فإن دليل الكندى جديد بالنسبة للأدلة التى يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية ، مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند متكلمى الإسلام والذى

---

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) فى الفصل الثامن من الكتاب الثانى عشر مما بعد الطبيعة ينتهى أرسطو إلى القول بمحركات أولى غير مادية وغير متحركة ، بحسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لايوجد إلا عالم واحد فلا يمكن أن يكون المحرك الأول إلا واحدا — والتناقض وعدم الانسجام فى مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون »(١) ولا يشبه دليل الكندى من حيث الروح إلا الدليل الذى يمكن أن يؤخذ فلسفيا من آية : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون »(٢) .

والكندى ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة (٣) . وهذا ما يتجلى فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، حيث يثبت أن الله — أو « الواحد الحق » ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركبا ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئا من الأسماء الخمسة ، ولا هيولى ولا صورة ولا جسما ولا عنصراً ولا جوهراً ولا نفسا ولا عقلا وهكذا ، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما . والصفة الإيجابيـــة الوحيدة التى يؤكدها الكندى لله هى أنه « الواحد الحق الأول » الذى له الوحدة بالذات وله وحده ، والذى لم يفد الوحدة من غيره ، بل هو الذى يفيدها لما عداه من الكائنات التى ليست لها الوحدة إلا بالعرض . فالكندى يسير بالتنزيه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفهومات العادية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفا فى ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندى فى ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلا بأنه « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » ، « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير(٤) » .

حتى الآن نجد أن الكندى لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة وأنه ينفى عنه كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندى يصف الله بأنه « المحرك الأول غير المتحرك » وأنه « الإنـيَّـة الحق التى لم

---

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠

(٣) مثلا ص ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصا ص ١٦٠—١٦٢

(٤) سورة الشورى (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليسا أبداً .. العلة الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التى لا فاعل لها ، والمتممة التى لا متمم لها»(١). وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شبيه بإلـه الفلاسفة من حيث الذات والصفات ، ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التى يضيفها فيلسوف العرب لله . وقد رأينا من كلامه فى إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفى مواضع أخرى كثيرة (٢) يصفه بأن له « حصن العز الذى لا يُرام » و « عز القوة الغالبة » ، « ولى الخيرات وقابل الحسنات » ، وأنه « ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض » ، « الأول المبدع الممسك كل ما أبدع » ، الذى لا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عدم ودثر » ، «السائس الحق » ، « ولى الحمد ومستحقه » ، « مبدع الرحمة » ، « الموفق للصالحات » ، المسدد بالتوفيق . . . الحارس من الزلل » — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهى . وهو فى أول رسائله وآخرها وفى ثناياها يدعو الله ويستعين به ويستوهبه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإلـه الخالق الحى ، الذات الحقيقية ، المتحققة بكل كمالاتها التى تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا من صفات إلـه الفلاسفة المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندى فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فالإيجاب يتجلى فى إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجلى فى نفى الكثرة بكل أنواعها وفى التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره فى أى مفهوم من المفهومات النسبية الخاصة . والكندى فى هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المتقدمة التى تنزه الله عن الشبيه وتثبت له فى الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأى الكندى فى علاقة الصفات التى يثبتها لله بالذات الإلهية ، هل هى عين الذات كما ذهب اليه معظم معتزلة عصر الكندى ، أم هى أحوال أو وجوه لها كما هو رأى آخرين ، أم هى زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأى الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح مما تقدم : الله واحد بالعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

---

(١) ص ٢١٥ من الرسائل مثلا .

(٢) أنظر مثلا ص ١٠٥ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١ من الرسائل .

فى ذاته بوجه من الوجوه ؛ ووصفه بصفات الكمال لايؤدى إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

مهما يكن من شىء فيظهر أن بعض كتب الكندى فى التوحيد أو فى الفلسفة الأولى كان معروفا لمفكرى العصور الوسطى الأوروبية ، فنحن نجد أن صاحب « رسالة فى ضلالات الفلاسفة » Tractatus de erroribus philosophorum يذكر من أخطاء الكندى أنه كان يرى "Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive" أى « أن الكمالات المقولة عن الله لاتدل على شىء إيجابى فيه » . فيجوز أن مؤلف الرسالة فى العصور الوسطى عرف للكندى رأيا مافى إنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب مايتكلم فيه عن الله سلبا على النحو الذى نجده فى كتاب فى الفلسفة الأولى .

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وبين هذا العالم ؟ واضح مما تقدم أنها نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لاشىء ، وهى علاقة إيجاد وتدبير ساريين فى العالم حافظين لوجوده فى الزمان ، بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل وإرادة حكيمة تمنحه العناية . ويؤخذ من كلام الكندى أن تدبير الله للعالم كتدبير النفس للبدن ، وأن دلالة آثار التدبير فى هذا العالم على الله كدلالة آثار التدبير فى البدن على وجود النفس المدبرة له . وهكذا يمكن الاستدلال على المبادىء الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعالها المحسوسة استدلالا محققا لاشك فيه . ولن يكون رأى أشد إمعانا فى الضلال — كما قدمنا القول — من محاولة استشفاف أى صورة من صور الحلول وراء كلام الكندى ؛ لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة ، وهو دلالة التدبير الظاهر على مدبر غير ظاهر . وإن من البين — بعد مارأيناه للكندى من تأكيد للتنزيه — ألا يكون هناك أى محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالشبه بين الله والمخلوقات أيا كانت.

نظرية الفعل :

يقسم الكندى الفعل إلى : — ١ — مايكون تأثيراً فى موضوع قابل للتأثير ، وهو الفعل بالمعنى العام ، ولا يتحتم أن يبقى له أثر محسوس ، لأنه قد ينتهى بوقوف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متقض فى الفاعل نفسه من جهة أخرى ؛ وإلى ٢ — مايكون مصحوبا بفكر ، وقد يترك أثراً محسوسا ؛ وهذا

النوع من الفعل يخصص له الكندى اسم «العمل» (١) . أما الوظيفة التى يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسميها فيلسوفنا «الاستعمال» (٢). وفى هذه التميزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالتقسيم الحقيقى .

ذلك أن الكندى يقسم الفعل تقسيما أعمق أساسا (٣): فالفعل الحقيقى بمعناه الأصيل الأول هو «الإبداع» ، وهو إيجاد الشىء عن عدم أو «تأييس الأيسات عن ليس» (٤) ، كما يقول الكندى ، دون أن يلحق الفاعل فى ذلك أى نوع من أنواع الانفعال أو التأثر . وهذا النوع من الفعل للعلة الأولى أو الواحد الحق ، وهو الله وحده ، لأنه هو وحده الخالق المبدع . ولما كان كل ماعداه مخلوقا ، أى منفعلا فى الأصل عن المبدع المطلق ، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقى ، بل هى فاعلة بالمجاز ؛ وهى إن فعلت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات ؛ لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللا وأسبابا للبعض من حيث الحركة والفعل . ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفعلة ، أولها عن العلة الأولى مباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلى الذى تمسكه الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام ، فإن الله هو العله المباشرة أو غير المباشرة ، أعنى العلة القريبة أو البعيدة لكل مايقع فى الكون ، وفعله سار فى الأشياء كلها .

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندى التى بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض المأثورة عن المذهب الأفلاطونى الجديد ، ذلك لأن الحدوث الكونى مرتبط عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة فى هذا العالم . هذا من جهة ومن جهة اخرى فإن مايقوله الكندى فى رسالته فى النفس من مراتب ترقى النفس فى الأفلاك (٥) لا يدل على قوله بالصدور دلالة صريحة . وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم فى هذا الباب .

---

(١) ص ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل .
(٢) ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٥
(٣) تجده فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام .. الخ ص ١٨٢ — ١٨٤
(٤) قارن أيضا ص ١٦٥ من الرسائل .
(٥) ص ٢٧٨

أما كيفية الفعل الإلهى فى هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جمله مذهب الكندى أن العالم كله منفعل، لأنه مبدع، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره. أما المنفعل الأول عن الله فهو الفلك بما فيه من أجرام، وهو أول المبدعات وعله الحوادث فى عالم الكون والفساد، أعنى العالم الأرضى وما يحيط به. والأجرام العليا، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر وبالنسبة للأرض، هى التى تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة وغير ذلك، وهى التى تؤثر فى الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان — وهو مايسميه الكندى بالحرث والنسل — وفى خصائصها، وفى خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها، وفى كل مظاهر الحضارة والعمران. وهنا نجد عند الكندى تفسيراً علميا لصفات الكائنات الحية، خصوصا الأجناس البشرية، بحسب المنطقة التى تعيش فيها. وهذا التفسير لايقتصر على تعليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملامح، بل هو يشمل الصفات النفسية الخالصة والعقلية والخلقية والعملية. فسكان المنطقة الاستوائية، أو البلاد التى تحت معدل النهار، كما يعبر الكندى، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين فى كل عام، سود اللون، طوال القامة، شعرهم متقطط، وأطرافهم دقيقة، وأنوفهم مفرطحة، وعيونهم جاحظة، وشفاهم غليظة. يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة. أما سكان مايلى القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون، سبط الشعر، غلاظ الأطراف، صغار العيون والأنوف والشفاه؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة. وأهل البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلو الأمزجة والأخلاق، أقوياء الفكر، وأهل بحث ونظر. والكندى يرد هذا كله إلى فعل الجو فى التركيب البدنى والوظائف البدنية وفى المزاج النفسى وفى الأخلاق والاستعداد العقلى؛ لأن بدن كل كائن حى، كما يقول الكندي، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التى تلحقه، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها فى الأرحام، لأن مزاجات النفس متبعة مزاجات الأجسام (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام. وتبعا لذلك كله يكثر الحرث والنسل أو يقل، وتزداد معالم العمران أو تنقص. ولايكتفى الكندى بذلك، بل كأنه يريد

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التى يتكلم عنها تؤدى فى كل دهر، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإرادات والهمم، تؤدى بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكندى فى هذا كله أبعد ما يكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأمم معينة، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصا الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعى وما ينشأ عنها من ظاهرات ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، مما لا يمكن تفصيله فى هذا المقام ، ويجده القارىء فى موضعه (١) من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث(٢) .

ويتجلى هذا بنوع خاص فى رأيه فى نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر تتوقف على مقدار من الحرارة معين، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشىء عن ميل الأرض عن محورها(٣) . فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شىء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذبلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . فإمكان الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندى رأيا فى غاية الجراءة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحى على طبيعته البدنية يقول(٣) : « وإذ ذلك كذلك ، فما الذى يمنع ما كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة باريها جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلولها

(١) خصوصا رسالته فى العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد ورسالته فى سجود الجرم الأقصى ، ص٢١٤ و٢٤٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندى فى بعض رسائله يبدو منجما فلذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله فى ذلك، فى الجزء الثانى منها .

(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الفلك الحديث لا بحسب المعارف الفلكية فى عصر الكندى، راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) ص ٢٢٦ فما بعدها .

الأقرب ، وهى علته القريبة ! ؟ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى !؟ لقد تَقَصَّيت فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا

ما نرى من حركة الشمس . . . . والكواكب المتحيرة . . . فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة وأعداد حركاتها التى بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز وبعدها منه ، أدلّ من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء

الواقعة تحت الكون والفساد ودوام صورها إلى المدة التى قدر لها خالقها جلّ ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جدا . . . » . يفصل الكندى بعد هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارىء الكون للكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض . . . . الخ » — هذا ما نجده فى رسالة الكندى « فى العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

وفى رسالته « فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجرامه كائن « حىّ مميز » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المرادة له ، وإن كان « مبتدعا ابتداعا » عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتمييز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من الأجرام السماوية — وأنه نظرا لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التى بها يحفظ الكائن الحى حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة فى كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذى « يؤثر » الحياة فى الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه منته لأمر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

إن « الأمر الأوضح » الذى يقصده الكندى فى النص المتقدم هو اختلاف

أمزجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية ، بحسب أمزجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر «الألطف» هو فى أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذى يستعمله الكندى فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشىء إلى شىء آخر . فالكندى يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذى هو كائن حى مميز عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح فى رسالتيه المتقدم ذكرهما[1] . فالعالم كله حى ، وبعضه يفعل الحياة فى بعض ، وكله فى جملته مخلوق لله مباشرة ، وإذن فالكندى يعتبر أن الجرم الأقصى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقا لله مبتدعا بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حى فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك وللعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلا إراديا حكيما ، فإن التوحيد الإسلامى لا يزال موجودا فى مذهب الكندى ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، وهذا كله فى حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية فى نظام هذا الكون . فعند الكندى نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليست معلقة فى الهواء ، بل هى تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهى إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندى ، على سبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندى المتقدمة إلى أصولها الأجنبية ، ففيها شىء من مذهب أرسطو فى حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شىء من مذهب أفلاطون فى كيفية خلق العالم وفى فعل العالم العلوى فى العالم السفلى ، كما نجد ذلك فى محاورة طيماوس ، وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلكية ، وفيها شى من مذاهب الصابئة[2] وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفى الذى انتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصى الذى يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسى السارى فيها هو روح الإسلام .

---

(١) قارن ص ٨١ مما تقدم . (٢) انظر ص ٤١ مما تقدم .

والنظرية فى جملتها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفى عند المسلمين فى أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المادة — على غرار الآراء المتعلقة بالكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص والموضوعية فى التفسير العلمى وسعة الأفق فى فهم الدين فهما فلسفيا ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرسائها على قواعد العقل الفلسفى ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية فى الدين .

وبالرغم من أن الكندى — كما رأينا — يقول بتعدد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن الكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التى تعتريها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكثرة ، فإن هذا لا يتنافى ، فى مذهبه ، مع التوحيد الأساسى ؛ لأن هذه العلل كلها حادثة ، وعلتها جميعا هو الله الواحد الحق ، « مبدع الكل وممسك الكل ومحكم الكل ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية » ، « علة الكل ، واحد ، غير متكثر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مشبه شيئا من معلولاته[1] » ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهى سار فى كل العلل الحادثة الفعالة ، والله هو الذى يمسكها فى الوجود ، ولو قبض عنها إمساكه لانعدمت .

وثم آراء شبيهة ببعض آراء الكندى هذه ، موجودة عند مفكرى أوروبا فى أواخر العصور الوسطى وفى عصر النهضة ، ويردها المؤرخون إلى مصادر غير الكندى . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبى لا يزال مفتوحا . وإذا عرفنا أن الكندى كان معروفا من طريق دخول كتبه المترجمة فى جملة مراجع الفكر الأوروبى صار للبحث فى تأثير الكندى فى الفكر الغربى قيمة كبيرة ، ويجب أن تتجه له الجهود .

الكندى وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندى هو أول من حذا فى تآليفه حذو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمة المعنى ؛ فهل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ فى مصنفاته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتبا فى الموضوعات التى ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيرا — اتبع منهج أرسطو فى طريقته فى التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندى توجب التحفظ فى القطع بأى من هذه الاحتمالات ، وإن كنا ربما نميل إلى أن نجعل للاحتمالين الأخيرين معا وبوجه عام قيمة أكبر ،

(١) تجد هذا فى أول رسالته « فى السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات »

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والكندى من اتفاق فى المادة العلمية وفى بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهرى فى ذلك .

وقد تبينت من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية فى علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقا تاما ، أعنى أنهما يتفقان تقريبا فى الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لاسبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر فى الناحية العلمية الميتافيزيقية ، خصوصا مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها ، وفى الناحية الميتافيزيقية الخالصة ، خصوصا فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا فى مذهب أرسطو لوجدناه — رغم ما فيه من جهد وعناية مخلصة فى الوصول إلى المعرفة الحقيقية — مذهبا مفككا ، ليس له رباط جامع فما الذى يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوهما متحدين أو منفصلين إلى التحرك بالشوق نحو الإله ! ؟ وكيف يمكن أن يتسنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثانى بما عداه أو فعله فيه فعلا حقيقيا من جهة أخرى ! ؟ إن التفكك الذى نذكر أمثلته من مذهب فيلسوف اليونان ناشىء عن النقص فى فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدلته على قدم العالم وعدم إنتاج هذه الأدلة بسبب قيامها على ماتريد إثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعى ، ولذلك لايظفر المفكر المتزن من هذا المذهب بشىء واضح . أما الكندى فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذى هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هى العلة نفسها . وهذا هو الرباط الأساسى لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعى . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكى وقدم الحركة والمتحرك ، بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقى لاستدلالاته ، وتفكيره فى أوله وآخره لايخرج عن

الدور، ولا يبرأ من الخبط فى عالم الوهم الناشىء عن التحليل المتكلف الذى فيه يسبق الفكرُ موضوعه . أما الكندى فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضوح تام ، ويمضى بعد ذلك فى إثباته . وهو فى إثباته تناهى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهى الفعلى تطبيقا دقيقا ؛ ولذلك جاء مذهبه مثالا من الوضوح والانسجام والصرامة فى إستبعاد تشويش الوهم . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالهما التام فى الوجود، فإن الكندى بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلهى يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه ممتثل لأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبيعى بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسرى فى تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مأثور فلسفى طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربى واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المأثور الثقيل ، وقد إزدادت روحه وازداد عقله وضوحا من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلا واضحا .

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأى النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما فى بعض أجزائه من إشارة للبعض ، وفيه فجوات ، وترتيبه الحالى موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصا أو إكمالا لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جدا ، هى على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تكون يد التحبير قد أثرت فى العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابى الطبيعة وما بعد الطبيعة للمعلم الأول ، إن مذهبه فيما بعد الطبيعة وفى الربوبية بنوع خاص نتيجة لمذهبه فى الطبيعة ، وفيما عدا مذهب أرسطو فى لا جسمية المحرك الأول وكونه عقلا يعقل ذاته فحسب ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقى ، بل هو باحث طبيعى لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلمية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى فى نظرته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرها ، والتصورات الحسية أو

التصورات التى لاتنفك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التى يستعملها هى أول شاهد على ذلك . وماذا يفيده القول بالصورة إذا كانت لاتنفك عن المادة ، أو يفيده القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادى المقفل ؟ (١) . الحق أن فكرة المادى الممكن وغير المادى المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماما .

مهما يكن من شىء فإن الكندى عرف كتب أرسطو وعرف كتاب مابعد الطبيعه كاملا فى الغالب ، لأن ابن النديم يقول إن أسطاث نقله للكندى (٢) . ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف — وهذه هى تسميه كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب — وبين كتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذته . ويكفى أن نلاحظ أن كثيرا من آراء أرسطو فى الفلسفة وفى المعرفة بوجه عام فى كتابى الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود فى كتاب الكندى ، لكنه موجود فى صورة لاتبدو أنها ترجمة ، بل هى تعبير شخصى عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولانجد عندفليسوف العرب مانجده عند أرسطو من العرض التاريخى النقدى لآراء المتقدمين ، كأن الكندى لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغا كبيراً من كتاب أرسطو فى مواضع مختلفة ؛ كما أنه تسقط عند الكندى الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية ، وكذلك القسم المخصص لمعانى الاصطلاحات ؛ فلا يقابل هذا كله فى كتاب الكندى شىء يستحق الذكر . وفى كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب ، ذلك أن فيلسوفنا يسير فى كتابه — بحسب الجزء الذى بين أيدينا منه — نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية — وهو معرفة العلة الأولى أو « الحق الأول الذى هو علة كل حق » سيراً منطقيا منظما إلى حد كبير ، تاركا كثيراً من التفاصيل وضاربا صفحا عن التكثير من الأمثله وعن المقدمات والتميزات والتدقيقات التى نجدها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للغرض الأساسى عند الكندى . فكتاب

---

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلا كتاب الفهرست ص ٢٥١

الكندى عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق . وهو ينتهى بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندى ليس تلخيصا لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفى عربى إسلامى ، له طابعه الخاص الذى لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير فى تيار التراث اليونانى ، لأن الكندى يخالف أرسطو فى المفهومات وفى الأدلة وفى الغاية . وليس الخلاف من وجهة نظر الدين ، وإن كانت جديرة بالتقدير ، بل هو فى بعض النقط الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطراز الأول .

وإذا كنا بصدد الكلام عن الكندى وأرسطو ، فلا بد أن نذكر إشارة متعلقة بأرسطو ، أوردها الكندى فى رسالته فى النفس [١] ؛ وهى تدل على أن المعلم الأول يجوّز للإنسان فى هذه الحياة أن يصل بتطهير نفسه إلى درجة من الصفاء فيها يعلم أموراً غيبية ، كما يجوز أن تتعدى النفس حدود الإنسان الطبيعى ، حتى تشاهد حقائق أخرى . وقد يتبادر إلى الذهن أن فيلسوف العرب يخلط بين أرسطو واستاذه أفلاطون . لكن ر . ڤالتزر R. Walzer ، فى بحث طريف له بعنوان (شذرة جديدة لأرسطو) Uu frammento nuovo di Ariototele ، ظهر فى مجلة (الدراسات الإيطالية للفيلولوجيا الكلاسيكية) Studi Ital. di fil. classica ، السلسلة الجديدة ، مجلد ١٤ ، ١٩٣٧ ، ص ١٢٥ — ١٣٧ ، يرى أن يكون الكلام لأرسطو فى أول الأمر ، عندما كان لا يزال تحت تأثير استاذه أفلاطون ، وأن النص مأخوذ بطريقة غير مباشرة من كتاب الأخلاق لأوديموس . وهكذا يتبين أن الكندى ربما كان عنده بعض الأشارات التى يعرف منها تطور تفكير أرسطو .

ومما يزيد فى قيمة معرفة الكندى بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيبا جيدا [٢] ، ولا شك أن مما له دلالته أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئا من كتب أرسطو المنحولة التى اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو . فلا يشير الكندى إلى الكتاب المسمى « كتاب الربوبية » مثلا ، مع أنه يقال إنه فسره أو أصلح ترجمته . وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندى ليس عنده شىء يذكر من روح مذهب

---

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة فى ذلك .

الصدور استطعنا أن نحكم أننا مع الكندى أقرب إلى أرسطو الحقيق وإلى المنابع الأصلية للفكر اليونانى .

ولو نظرنا فى كتاب الكندى عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكندى المشكلة إلى كتاب النفس ، لوجدنا أن الكندى يعرف مذهب أرسطو فى النفس ، وأنه يزيده تفصيلا ووضوحا ، ولا ستغنينا عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التى لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القارىء تفصيل هذا فى مقدمتنا لرسالة العقل .

الكندى وأفلاطون :

يشبه الكندى أفلاطون فى القول بحدوث العالم والزمان والحركة ، ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندى يرفض وجود شىء أيا كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو فى ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون أيضا ، لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم : لينة وغير معينة ، لاهى روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود μὴ ὄν أو القابل δεχόμενον أى الذى يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مباينته لهما فى مفهوم الفاعل الأول الحق — أعنى الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندى أن أمر الخلق وكيفيته أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذى لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك فى قصة طيماوس مثلا . والكندى بحكم نزعته العربية الواقعية ونزعته الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس (١) فنى مذهب الكندى من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية . فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحانى غير داثر ، واحد ، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعلق بالكلام عن النفس هنا رسالة الكندى « فى أنه توجد جواهر لا أجسام » ص ٢٦٥ فما بعدها ورسالته فى القول فى النفس ... الخ ص ٢٧٢ فما بعدها وكلامه فى النفس ص ٢٨٤ ورسالته فى ماهية النوم والرؤيا ورسالته فى العقل ص ٢٨٣ و ٣١٢ على التوالى .

وبين محتواها العقلى أو محتواها الحسى المجرد ، بل هى جوهر إلهى شريف ، يفعل فى البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ، لأن الروح ليست جسما . وهى وإن كانت فى البدن على نحو ما ، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم — كما يعبر فيلسوفنا — فى عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرب من الشبه بالله ، فتكتسب من قدرة الله ، ويسرى فيها النور الإلهى ، وتصبح كالمرآة الصقيلة المحاذية للجانب الإلهى ، وعند ذلك تعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله . وهذا كلام لا يخلو من روح التصوف الإسلامى أو غيره السابق له .

والنفس فى يقظة وفكر دائمين ، لا تنام نهاراً ولا ليلا . هى — كما يذكر الكندى عن أفلاطون ويوافقه عليه — « علامة يقظانة حيّة » بطبعها ، تحيط بجميع الأشياء المعلومة ، حسية كانت أو عقلية . وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس ، فهو ليس إلا نوم الحواس ، وهو درجة من درجات التفكير ، وهذا التفكير قد يكون عميقا جداً وصادقا جداً ، لأن آلته هى العضو الأول والأساسى للإدراك — أعنى المخ — من جهة ، ولأن ملكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى . بحيث تدرك النفس فكرة الشىء وحقيقته لا مادته . أما الرؤيا فهى استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس . وإذا نامت الحواس رأت النفس العجائب ، واتصلت بالأرواح التى عبرت إلى عالم الحق ، والتذت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته لذة « إلهية روحانية ملكوتية » . وإذا كانت النفس صافية تامة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون أعراضها ، وكانت أيضا قادرة على التعبير عن ذلك ، فإنها تستطيع فى أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هى عليه . أما إذا كانت أقل تهيؤاً أو مقدرة على التعبير ، عمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها . وهذا يكون متفاوتا ، بحيث يمكن — كما يفعل الكندى — بيان التشابه بين حياة الفكر فى اليقظة وحياة الفكر فى النوم ، بل بيان التوازى والتقابل بين درجات التفكير وقيمتها فى كل من الحالين .

والنفس فى هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى . فإذا فارقت البدن انتقلت — بعد تدرج فى النقاء طوراً عن طور — إلى عالم الربوبية ،

« مسكن الأنفس العقلية » ، خلف السموات(١)، حيث العالم الإلهى والنور الإلهى وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندى يحكى هذا كله نقلا عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيصا لآرائه، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكى، وإن كان يجوز أن نتصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معانى أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندى فيما يتعلق بالنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعى لأن مذهب أفلاطون فى النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان . وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التى يختم بها الكندى رسالته فى القول فى النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : «والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة . . . فقلْ للباكين ممن طبعه أن يبكى من الأشياء المحزنة : ينبغى أن يبكى ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيّة المموهة التى تكسبه الشرة وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكماة ، فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبِد لله ، الذى قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك فى هذا العالم إنما هو كلمحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقى ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل فى هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة ...»(٢)

ومما يدل على إعجاب الكندى بأفلاطون ونزوعه منزعه فى روحانية النفس وماهيتها أنه ألف رسالة فى « أن النفس جوهر بسيط غير داثر مؤثر فى الأجسام » ، ورسالة أخرى « فيما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى

---

(١) نجد نفس الفكرة أيضا فى رسالة الكندى « فى السبب الذى [من أجله] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات » .

(٢) ص ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل .

عالم الحس »[١] . بل نرى فى بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهى عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون فى أشخاصها ، لا بكلها ولا بأجزائها . ولولا قلة ما بين أيدينا من رسائل الكندى لاستطعنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكندى فى هذا الباب. على أن فيلسوف العرب فيما يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتعهدها، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هى معرفة ، وأيضا من حيث هى سيرة عملية ، سقراطى أفلاطون إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرية العقل الإنسانى الواقعى وبعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى فالكندى أرسطى النزعة .

السيرة الفلسفية :

عنى الكندى بالكتابة فى الأخلاق والسياسة وبى فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية — كما يتصورها فيلسوفنا — فهى ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد فى التعريفات السقراطية الأفلاطونية التى يذكرها للفلسفة ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبه بالله[٢]، كما توجد فى ثنايا كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تتجلى بنوع خاص فى رسالته « فى الحيلة لدفع الأحزان»[٣]، حيث يبتدىء الكندى بتعريف الحزن بأنه « ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد فى هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الثبات والدوام غير موجودين فى هذا العالم الفانى الذى يحكمه قانون التغير والذى يسمى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان فى سعادته على أنواع القنية الحسية التى لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادى التغير ولا يُؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس ، مبذولة لكل متغلب يريدها ، وذلك بدلا من أن

---

(١) الفهرست ص ٢٥٩ ، أخبار الحكماء ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء جـ ١ ص ٢١٢

(٢) راجع ص ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثانى من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيقي لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يغصبها إياها غاصب . والحكيم العاقل عند الكندي هو الذي يكون بالنسبة للماديات كالملك الجليل الذي لا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنياء العامة بالنسبة للخيرات المادية .

ولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حي ، إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هي الباقية والجسد هو الداثر ، وكانت هي السائس والبدن هو المسوس والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعهد نفسه ويحتمل في سبيل ذلك من الألم أكثر مما يحتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعتاد الخير وتلزم في أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التي تجر حزنا ، وإذا حاول أن يتعرف نتيجة أفعاله ، حتى لا يقع تناقض بين نتائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتمال الأحزان ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسى بغيره ممن فاته مراده ، وأن يتحاشى الاستسلام للحزن ، دافعا إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريده لنفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك فهو في الحقيقة يرفض الحياة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحسد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناؤه ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجا عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسلية المحزون إلى حد إقناعه بأن الحزن شيء طبيعي يلازم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صبياني سخيف . وكل المعول في ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنساني ، وعلى تربية الشعور بالشخصية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحي الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذي سئل : « ما بالك لا تحزن؟ » ، فأجاب : « لأني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه » ،

أو الذى قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذى كان يأوى اليه) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التى جعلته ملكا على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل فى تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا فى تكثير ما يحتاج اليه من أنواع القنية أو المتاع الذى يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بمتاعب الطلب وآلام الفقد ، راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبه فيلسوف العرب بنى آدم فى اجتيازهم هذا العالم الخادع الفانى الكذاب ، الذى يناقض آخره أوله ، إلى العالم الحق بقوم فى سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حينا على شاطىء ، فمنهم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يعرج على شىء ، فعاد سريعا واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض الزاهرة وطيورها وأحجارها الكريمة فبقى حينا ريثما يمتع روحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب فى المركب مكانا فسيحا ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلا ضيقا ، زاده ضيقا بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم فى خدمته ، وهو يفنى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بإلقائه فى البحر . أما الباقون فقد توغلوا فى المروج الكثيفة الملتفة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون فى متاعهم ، بين روعة ونكبة أو افتراس سبع أو تلطيخ وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للسير كانوا قد توغلوا فى الغياض وغرقوا فى المتاع ، فلم ينتهصوته اليهم ، فتركوا فى المهالك والتهمتهم لهوات المعاطب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقبح بالعاقل أن يكون من مخدوعى حصى الأرض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبت . مما يحول حاله ، حتى يصير فاسداً قبيحا ، يستوحش منه الإنسان ؛ كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأسى على شىء فليأس على عدم بلوغه مكانا حسنا فى العالم الحق الدائم البرىء من الآفات ، الذى ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذى فيه يتهيأ الإنسان أن يعيش فوق الأحزان والآلام ؛ وليأس أيضا على عدم مقدرته على اجتثاث أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع ما يلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذى لابد لها من مواجهته يوما ما. فيرى أن الموت فى نظر الإنسان البصير ليس شراً، لأنه كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهرى من حياة الإنسان الواقعى، لأن الإنسان الواقعى هو «الحى الناطق المائت»، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو. ويقول الكندى إنه كما أن الإنسان يتنقل فى أطوار الخلقة من خلايا غذائية فى أعضاء البدن إلى نطفة فى مستقرها، ثم إلى هذا العالم الفسيح، تطوراً محتوما، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار، وهو فى كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما فى الأرض لافتدى به نفسه من ذلك. فليعلم إذن أنه إذا كان يجزع من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية، هى فى الواقع مصدر آلامه، ومن جهة أخرى لجهله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لا تنالها الآفات. وهو لو فطن لذلك لهانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية. وهو لو أقام فى عالم الروح الذى هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة، ونعم حينا بشىء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر، لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه. فيجب على العاقل ألا يعطى هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى، واضعا نصب عينه أن المصائب التى تنال مقتنياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها للقلق وأن المصائب تقلل المصائب، حتى تصير عند الحكيم كالنعم، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات، وهى القوى التى تسترق الملوك، وامتلاك لناصية العدو المقيم مع الإنسان فى حصنه، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة، سقامها أعظم من سقام البدن.

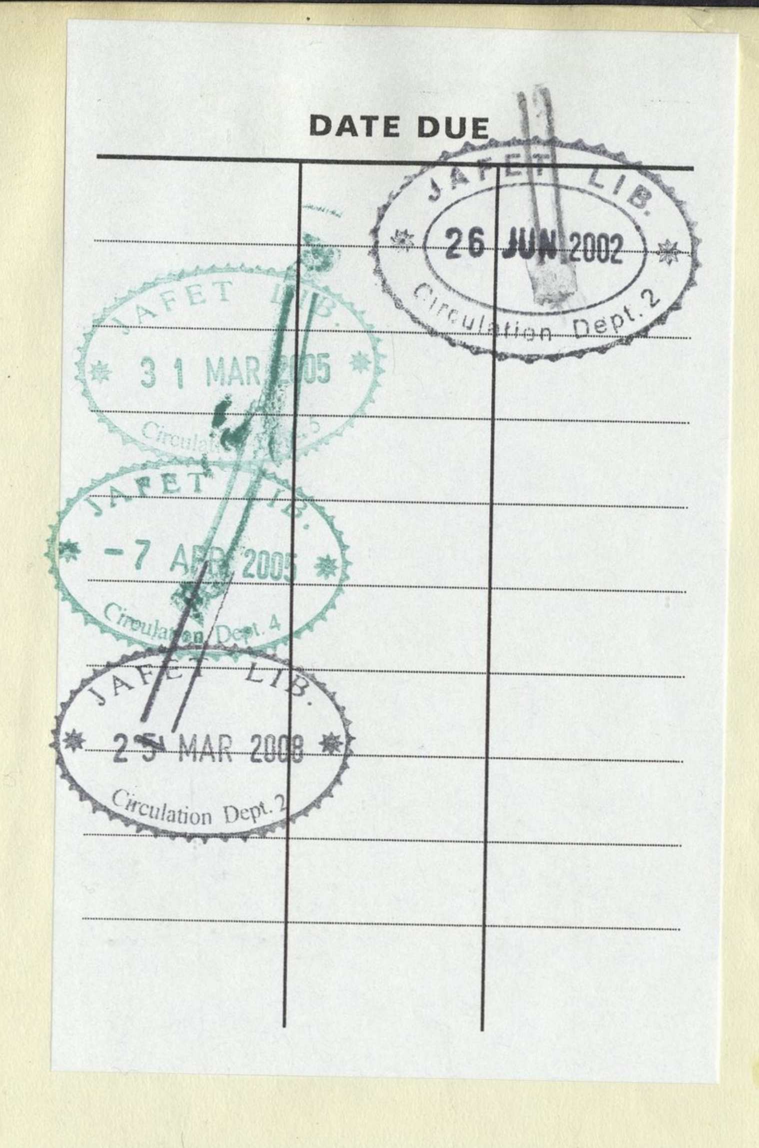
وهكذا نلاحظ أن الكندى ينحو نحو سقراط وأفلاطون، ويتخذ من ذلك عناصر فى وضع سيرة فلسفية حكيمة، تخلص الإنسان من الحزن، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى

الدنيا فى سبيل الحياة الخالدة . والكندى يختم رسالته بقوله : « فمثـل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالا ثابتا فى نفسك ، فتنجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ بها أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار ، كمل الله سعادتك فى داريك وجلى الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتدين المنتفعين بجنى ثمر العقل ، وباعدك عن ذل خساسة الجهل ! ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهم فى أمر دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيبَ عيش » .

أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التى ألفت فى موضوعها قبل الكندى وبعده فهو موضوع بحث آخر لايتسع له المقام .

هذه لمحة قصيرة من حياة الكندى وفلسفته وإنتاجه الفكرى . وهى ليست الكلمة الأخيرة ؛ لأنها فى الغالب لا تخرج عن الرسائل التى نشرناها له . أما بقية آراء الكندى ونواحى تفكيره الكثيرة وتأثيره فيمن بعده وكذلك استقصاء البحث فى كل ما قد قلناه ، كل هذا سيتيسر إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التى أعددناها للنشر ، ليكون كل مانقوله عنه مدعما بالنصوص . وفى هذا الذى قدمناه وفى الرسائل التى تم إخراجها وفى مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربى مسلم كون لنفسه ولعصره من الإسلام ومن التراث العلمى الفلسفى وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله والإنسان والعالم .

محمد عبد الهادى أبو ريدة


DATE DUE
JAFET LIB.
26 JUN 2002
Circulation Dept. 2
JAFET LIB.
3 1 MAR 2005
JAFET LIB.
-7 APR 2005
Circulation Dept. 4
JAFET LIB.
25 MAR 2008
Circulation Dept. 2

189.3:A16kA:c.1
ابو ريدة ،محمد عبد الهادى
الكندي وفلسفته
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES

01006917



189.3
A16kA
c.1